DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

III

Segunda parte: DIOS Y LA REVELACIÓN

VOLUMEN PRIMERO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA

publicada por B. Herder de Friburgo

— POR EL —

DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — CORTES, 581

MCMXIV

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICIÓN ALEMANA

El placer que sentimos ofreciendo la tercera edición de nuestra Apología á los numerosos amigos de ella, antiguos y nuevos, es tanto más vivo cuanto, hace ya diecisiete años, al aparecer la primera, algunos espíritus, ó demasiado tímidos, ó demasiado apegados á prejuicios de escuela, mostráronse, si no enteramente desconfiados, no poco recelosos por lo que se refiere á los principios y al método aquí seguidos. Lo que á los ojos de algunos católicos era entonces una audacia, se considera hoy como la cosa más natural del mundo. Ningún sabio puede ya alegar que desconoce la importancia y alcance de las actuales discusiones relativas á la historia de las religiones, á la exégesis del Antiguo Testamento, á la historia de la Revelación, á la vida de Jesús; ninguno puede substraerse del todo al influjo de estas cuestiones. Por tanto, sería de desear que se encontrase quien guiara por estos intrincados caminos, quien enseñara á exponer clara y metódicamente el conjunto, según principios sólidos y conocimientos positivos, que supiera preservar de los peligros y de los escollos. Si me fuera lícito creer en el buen éxito y en el juicio de semejantes hombres competentes, podría decir que mi empresa no ha fracasado enteramente.

La nueva edición ha sido corregida y aumentada. El que conozca la suma de nuevos materiales con que se ha enriquecido el campo de la Historia primitiva, de las exploraciones egipcias y babilónicas, y de la historia de las religiones, será de parecer que seremos más útiles al lector extendiéndonos sobre tales asuntos, que haciéndonos menos inteligibles por causa de la brevedad. El deseo de mejorar

la forma y el fondo se echará de ver en casi todas las páginas de nuestra obra, por lo que creemos que el mejoramiento es real y efectivo.

Dos fines nos propusimos al escribir la Apología: fué el primero ofrecer al cristiano culto, que, en su amor á la religión y al Cristianismo, no se satisface con la ordinaria educación é instrucción religiosa, un resumen de las más recientes investigaciones sobre esta materia; y en segundo lugar, poner de manifiesto los muchos peligros que entraña la cultura moderna para la fe y la moral, señalándose al propio tiempo algunos criterios que los eviten, sin que sea preciso renunciar á los factores importantes de la civilización actual. Dada la presente vulgarización de las ciencias, aun de la misma historia de las religiones, no es posible poner en duda la necesidad de tal instrucción, mucho menos hoy que la hostilidad contra la religión y el desprecio de sus sagrados derechos, informan casi todas las esferas sociales, sin excluir los círculos obreros. La mayor parte de la literatura y de las publicaciones, tanto periódicas como diarias, acentúan cada vez más esta corriente de la época.

Verdad es que los escritos relativos á la religión son numerosísimos, y que muchos no vacilan en declararla necesaria. También puede decirse, en general, que sólo la religión cristiana está reconocida como punto de partida de toda innovación y reforma religiosa. Pero aun los que, con la mejor intención, hablan de un «desenvolvimiento» de la religión en este sentido, se alejan muchísimo de los fundamentos históricos y teológicos del Cristianismo, porque éste, según ellos dicen, debe transformarse en armonía con las ideas modernas de las Ciencias Físicas, de la Historia y de la Psicología, para convertirse, al fin, en una rama del espíritu humano. Es evidente que la ciencia moderna abandona muchos de los principios y corolarios que se establecieron desde los primeros tiempos, ó que aparecieron sucesivamente, y que ha modificado la concepción del universo en sus aspectos astronómico, físico é histórico. En la primera parte de esta obra lo hemos demostrado con

respecto á las ciencias naturales. Si bien la Filosofía y la Teología tradicionales, apoyándose en principios antiguos, se han resistido durante mucho tiempo á incluir la parte verdadera y segura de estos resultados en el concepto cristiano del mundo, hoy, en cambio, desde el sistema copernicano del mundo hasta la teoría de la descendencia, han llegado á cierto acuerdo.

Otra cosa ocurre en lo tocante á la Historia. En el siglo XIX, por efecto del método riguroso en el estudio de las fuentes y en la crítica, se quebrantó algo la fe en la historia bíblica. La crítica literaria ha puesto en duda la autenticidad de algunos libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, y la crítica histórica ha puesto en peligro la índole de la Revelación, debido á la comparación establecida entre la historia de las religiones y la Arqueología. Precisamente por esto se puso en tela de juicio toda la índole sobrenatural del Antiguo Testamento y del Cristianismo.

Entre tanto apareció el *Origen del Cristianismo* de O. Pfleiderer, recopilación de sus lecciones en la Universidad de Berlín. La introducción había sido ya divulgada profusamente por adelantado en periódicos y revistas científicas. Pfleiderer rechaza sencillamente los fundamentos de la fe cristiana, esto es, que el Cristianismo fué fundado por el Hijo de Dios bajado del cielo, nacido de María, resucitado después de muerto y vuelto á los cielos; porque en tal modo, «el origen del Cristianismo—dice—sería un *perfecto milagro*, substraído á toda explicación histórica,» ya que entender históricamente un fenómeno, no es otra cosa que apreciarlo en su conexión causal con las condiciones de un lugar y de un tiempo determinado de la vida humana. La aparición de un ser sobrenatural en el mundo terrestre, sería una reaparición absoluta, sin conexión alguna causal con las precedentes; por tanto, no podría explicarse por ninguna analogía de la vida humana; en una palabra, escaparía á toda interpretación histórica.

Así, pues, tal origen del Cristianismo sólo podría ser objeto de la fe, no de la ciencia histórica. Pero, según los

dogmas de la Iglesia, esta fe descansa en la Revelación contenida en la Biblia, la cual, inspirada en todas sus partes por Dios, es una manifestación inmediata de Dios á los hombres, por consiguiente, un milagro. Luego el milagro del nacimiento del Cristianismo se apoya en la índole maravillosa de la Biblia. La cristiandad podía conformarse con esto en los tiempos en que se leía la Biblia con los ojos de la fe y se vivía aún ingenuamente en el mundo de lo milagroso, de lo sobrenatural, de lo misterioso. Pero cuando despertó la crítica, la ingenua fe cristiana en el milagro del origen sobrenatural del Cristianismo, empezó á vacilar y á ceder ante una interpretación independiente y natural. Por este motivo, se describe en tal libro el Cristianismo en forma *puramente histórica*, para los «investigadores,» no para los creyentes.

En el segundo Congreso internacional de Historia de las religiones celebrado en Basilea en 1904, cuyas actas fueron textualmente publicadas, ciertos representantes de América y de Francia ensalzaron el sentimiento religioso, no el eclesiástico, de sus países. Pero el profesor Dieterich afirmó terminantemente: «No hay ciencia de lo divino, sino solamente el desenvolvimiento del pensamiento humano respecto á lo divino. Científicamente no existe revelación alguna, sino únicamente el desarrollo del pensamiento humano respecto á la revelación.»

Se ve, pues, que la ciencia rechaza *a priori* el milagro, el misterio, lo sobrenatural. Por este motivo, el defensor de la Revelación debe demostrar, ante todas cosas, que el método histórico no exige ni justifica esto, y que, en esta forma, es imposible explicar la historia de la Revelación y del Cristianismo. También nosotros partimos de *hechos*, del hecho de la historia mosaica y profética, del hecho del Cristianismo como centro de toda evolución religiosa, del hecho de la vida y pasión del Fundador del Cristianismo, y llegamos á la conclusión de que estos hechos están inseparablemente unidos á un influjo sobrenatural, y que no es posible apreciar la persona y esencia de Jesucristo sin

la naturaleza divina. Lo sobrenatural en Cristo existe y es preciso explicarlo; no puede prescindirse simplemente de este elemento. El proceso causal de la naturaleza y de la Historia no lo excluye en modo alguno, ya que también en la naturaleza y en la Historia tenemos nuevas apariciones y misterios respecto al mundo, á la vida, á la conciencia, á la personalidad, los cuales dan idea de causas superiores extrañas á la conexión mecánica. Sin un guía superior, no se reconoce en la Historia un fin racional, un fin último supremo. No podemos prescindir del concepto de la evolución, pero ninguna evolución hubiera podido hacer posible el nacimiento de la religión universal, espiritual y moral del Cristianismo. Todo espíritu superior tiene en sí algo misterioso; pero Jesús es tan singular en el mundo, sus relaciones con el mundo y con Dios son tan inescrutables, que no es posible explicarlas por la historia del genio. El mismo Pfleiderer tiene que reconocer que en este punto no puede obtenerse más que una probabilidad relativa.

Es cierto que el hombre ha colaborado en la formación de la Historia como instrumento de un poder superior, de un Dios sabio y todopoderoso, y cierto es también que, sin este guía, sin nuevas iniciaciones é influencias sobrenaturales, no hubiera podido realizarse el gran reino de Dios en la Historia; pero el trabajo humano tampoco fué baldío. También los escritores sagrados utilizaron lo que creó y aplicó el espíritu y diligencia del hombre en Grecia y Roma, en Egipto y Babilonia. Pero es fácil demostrar que semejante préstamo debía servir de medio para difundir la luz sobrenatural, la Revelación, en un nuevo campo religioso. La comparación del Códice de Hammurabi con el Libro de la Alianza hace palpable la diferencia.

Puede reconocerse á estos datos históricos todo el valor que se les debe. Como ocurre con las ciencias naturales, se reconoce hoy también, respecto de la Historia, que aquellos escritores fueron hijos de su tiempo y que se sirvieron de los medios y de los métodos de la antigua historio-

logía. Esto tiene también importancia para el asunto referente á la inspiración, cuyo punto capital, la infalibilidad, pone actualmente tantas plumas en movimiento.

Con esto quedan indicados los más importantes problemas que se ventilan en esta segunda parte.

Tubinga, 31 de Mayo de 1905.

P. Schanz.

CAPÍTULO PRIMERO

La Historia de las Religiones y el Cristianismo

1. Judíos y paganos acusan de novedad al Cristianismo.—2. Los apologistas sobre la antigüedad y progreso de la religión.—3. El Cristianismo es tan antiguo como el género humano.—4. El Antiguo Testamento.—5. El *Logos*.—6. Diferencia entre paganismo y judaísmo.—7. La Revelación primitiva.—8. Importancia de la historia de la religión.—9. El desenvolvimiento histórico y la Providencia divina.—10. No hay lenta evolución puramente humana hasta el Cristianismo.—11. La historia de la religión y el Cristianismo.—12. Juicios de los griegos, de los romanos, del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la relación de los pueblos entre sí.—13. Puntos de enlace de la fe, según San Pablo.—14. Explicaciones de la Mitología.—15. La historia de la religión sobre la Revelación primitiva y el origen del Cristianismo.—16. División de las religiones.—17. Religiones naturales y cultas.—18. Religiones escritas y religiones de naturaleza.—19. Religiones nacionales y cosmopolitas; reveladas y no reveladas.—20. Religiones monoteístas y politeístas.—21. Religiones primitivas y degeneradas.—22. La conciencia.—23. El politeísmo es una corrupción.—24. Religión proyectiva.—25. Leyes religiosas.—26. División cualitativa.—27. Doctrina de la moral.—28. Estadística histórico-religiosa.

I. *Justificación é importancia del Cristianismo*

1. Judíos y paganos acusan de novedad al Cristianismo.—Judíos y gentiles solían dirigir á los cristianos el reproche de querer introducir sin necesidad *innovaciones religiosas*. Los *judíos* estaban tan convencidos de la subsistencia eterna de su ley, de su culto y de su santuario, que, en contradicción con sus Profetas, no esperaban del suspirado Mesías una renovación moral y religiosa, sino la restauración del antiguo esplendor que debía propagarse desde Jerusalén por todos los pueblos de la tierra. Sus sábados y fiestas, sus ritos y sacrificios debían ser inviolables aun para el Mesías, y en el nuevo imperio debían brillar con mayor esplendor. Las expresiones más audaces de la aspiración menos sórdica, tal cual se transparenta en el Midraschim, se refieren á la esperanza de una ley nueva

en los siglos futuros y á la vocación de los paganos (1). De la misma manera, los árabes no quisieron reconocer más tarde progreso alguno después de Mahoma. La fuerza del hábito y de las costumbres inveteradas, es irresistible (*Job.*, XII, 12). Aunque motivos esencialmente políticos atizaron y fomentaron la enemiga de las facciones dominantes contra Jesús, las mezquinas querellas en pro de la ley del descanso absoluto del sábado, suscitaron multitud de ocasiones para exasperar los ánimos. ¡Cuán difícil fué á los primeros Apóstoles apartarse enteramente del judaísmo!

¡Con qué tenacidad se asieron los *cristiano judíos* á los principios heredados, á los preceptos de la ley antigua! El Apóstol San Pablo pudo describir toda una historia de dolores, por las persecuciones que sufrió de parte de los judíos por haber infringido la ley. Sus adversarios concitaron contra él á los israelitas en el templo de Jerusalén, porque por todas partes enseñaba contra el pueblo, contra la ley y contra este lugar (*Hechos* XXI, 28). Todavía en los hechos de San Pedro y San Pablo del siglo II, debe presentarse Pablo ante los cristiano-judíos, á su llegada á Roma, como fiel israelita (2).

Pero también los *paganos*, que no podían invocar tales autoridades, se resistieron contra la innovación religiosa, apelando á la antigüedad de su religión, antigüedad que les confería, no sólo el derecho á la existencia, sino una dignidad superior, un sello divino. La antigüedad es venerada, y cuanto más se pierde en la noche de los tiempos, más se avecina la imagen del tiempo á la fuente de la eternidad, más estrecha es la unión de los hombres mortales con el Dios inmortal. «En vano la sabiduría humana tienta á los dioses. Lo que nos han enseñado los padres, lo

(1) Josefo, *C. Apion.*, 2, 20, 38; Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah*, II, 7 1892, 437; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, 2 1399; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 3 1898, 536; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 1889, 10. Al contrario, Wellhausen, *Israel und jüdische Geschichte*, 2 1895, 215.

(2) S. Agust., *Ep.*, 138, 1; Lipsius, *Die apokryphen Apostelgesch. und Apostellegenden*, II, 1887, 350.

que el curso de los tiempos ha consagrado, jamás podrá invalidarlo un apotegma;» tal es el pensamiento fundamental que formula Eurípides en sus Bacantes.

Se dice que los *atenienses* preguntaron un día al oráculo de Delfos qué religión debían escoger. «La religión de vuestros mayores»—contestó.—Y volvieron á preguntar: «Nuestros antepasados cambiaron con frecuencia de religión; ¿cuál debemos seguir?»—«La mejor»—replicó esta vez el oráculo.—Cicerón opina que la mejor es la más antigua, porque la antigüedad está más cerca de Dios [1]. Por este motivo, la creencia universal de los pueblos en un ser divino era para él una prueba de la predisposición natural humana, y la fe heredada de los antepasados, un santo patrimonio [2]. Considera como mala é impía la costumbre de disputar contra los dioses, ora se haga por fingimiento, ora por convicción. Cierto que exige á los filósofos argumentos en defensa de la religión; pero lo tradicional debe ser creído sin demostrarlo.

Sócrates es un defensor de la antigua religión del pueblo, si bien fué condenado á beber la cicuta como menospreciador de los dioses. Platón une la doctrina socrática tocante á Dios y al alma con la de los antiguos, con las de los sacerdotes egipcios, con las creencias de los bárbaros (caldeos). Aristóteles opina que el fondo de la fe en los dioses proviene de la más remota antigüedad, y que el atavío mitológico es obra de generaciones posteriores [3]. La convicción de que no era posible hallar la verdad, hacía que se tuviese por cosa mejor el seguir en religión la antigua costumbre. «Porque precisamente la remota antigüedad es, por lo regular, la que confiere á las religio-

---

(1) Cicerón, *De leg.*, 2, 16, 40; *Tusc.*, 1, 12; *De nat. deor.*, 3, 2 al. Véase L. Schmidt, *Die Etnik der alten Griechen*, II, 1882, 50; Willmann, *Geschichte des Idealimus*, I, 1894, 2, 597, 634, 641; Seidenberger, *Grundzüge der idealen Weltanschaung*, 1902, 114.

(2) Cicerón, *Tusc.*, 1, 13. V. también Séneca citado por S. Agustín, *De civit. Dei*, 6, 10, 3.

(3) Platón, *Tim.*, 22, 48; *Phileb.*, 16; *De republ.*, 427, 461, 560; Aristóteles, *Metaph.*, 12, 8; Hettinger, *Apol.*, II, 7 1895, 12, 67.

nes y á los templos santidad tanto mayor cuanto mayor número de años han transcurrido [1].» La religión tradicional, la fe de los padres, es el supremo argumento de Celso, Julián, Símaco y de muchos paganos, que fiaban más en la tradición que en la persuasión religiosa. La última palabra de Celso era esta: «Lo bueno del Cristianismo no es nuevo, y lo nuevo no es bueno.» En el Oriente continúa hoy la misma creencia; todavía el *indo* contestá al misionero: «Quiero morir como mis antepasados; quiero ir á donde ellos han ido.»

2. Los apologistas sobre la antigüedad y progreso de la religión.—Los *apologistas* tuvieron tanto mayor motivo para defender de estas acusaciones al Cristianismo, cuanto el edicto de Marco Aurelio (177) contra las innovaciones en materia de religión, había dado motivo á la persecución. Los apologistas contestaron de dos modos: El Cristianismo no es *absolutamente nuevo*, sino un *progreso* sobre las otras religiones, y progreso, en verdad, muy autorizado; el Cristianismo no es *absolutamente nuevo*, puesto que está fundamentado en el Antiguo Testamento, fué preparado en el género humano por las profecías y por la acción del Logos, antes de la Encarnación. ¿Cómo pueden combatir los judíos lo que no es otra cosa sino el cumplimiento de Moisés y de los profetas? ¿Cómo pueden los gentiles reprochar como innovación lo que es más antiguo que la sabiduría de sus filósofos? ¿No vivieron los Profetas antes que Sócrates y Platón? ¿No es Moisés más antiguo que Homero? No solamente las tradiciones orientales son tenidas en general por los apologistas como fuentes de la sabiduría griega, como Platón mismo admite y Herodoto refiere, sino que también algunos, co- Aristóbulo, Filón, Josefo [2] y otros, quieren poner á los fi-

---

(1) Min. Félix, *Oct.*, 6; Orígenes, *C. Celsum*, 5, 26, 34; Eusebio, *Praep. ev.*, 1, 1, 11; 2, 1; Schmidt, *l. c.*, II, 68; Schultze, *Untergang des Heidentums*, I, 1887, 235; Muth, *Kampf des heidn. Philos. Celsus gegen das Christentum* 1899, 123.

(2) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, [3] 1898, 386.

lósofos en relación con el Antiguo Testamento (1). En sus angustiosos esfuerzos para defender del reproche de novedad al Cristianismo—dice Porfirio,—la filosofía de los alejandrinos se convirtió en una viciosa interpretación de Moisés (2). La crónica de Eusebio tiene su origen en la antigua Apologética cristiana, con su demostración de la antigüedad del Cristianismo.

A pesar de esto, los apologistas no desconocen el *progreso* de la religión cristiana. Pero ¿por qué censurar un progreso? ¿Por ventura los griegos y los romanos de los siglos II y III creían aún lo que sus abuelos de 200, 500 y 1000 años atrás? ¿No es la virtud más que una larga vida? ¿Es, pues, la antigüedad la única prueba de la bondad de una cosa? ¿Sí? Pues entonces convendría retroceder á los orígenes del linaje humano y volver á comer bellotas, á habitar en cavernas, á vestirnos de pieles, á degollar y sacrificar á nuestros hijos (3). Pero contra esto se subleva la razón, ya que ésta condena el error y los extravíos. El derecho común de la razón demuestra la razón de la existencia del Cristianismo, y su preeminencia sobre el paganismo y el judaísmo.

Los apologistas pudieron alegar en este punto el ejemplo de los *filósofos paganos*, los cuales hacía mucho tiem-

(1) Just., *Ap.*, 1, 44, 59; Tat., *Coh.*, 31, 36, 40; Clem. Alej., *Coh.*, 6; *Strom.*, 1, 22; 5, 11; 6, 52; Ps.-Just., *Coh.*, 9; Tert., *Apol.*, 19, 20, 47; *Ad nat.*, 1, 10; Teof., *Ad Aut.*, 1, 14; 2, 12, 37; Agust., *De civ. Dei*, 18, 37, 38; Eus., *Praep.* 9, 5; Clem., *Recogn.*, 5, 30; Constantino Diác. (siglo VI), *Mart.*, II (Migne, *Patr. lat.*, LXXXIII, 491). También Thomassin (*Dogm.*, V, 21) une á Platón con Moisés. Asimismo, Weiss, *Apología*, V, [3] 1897, 200. Véase Kroll, *Die Beziehungen der klass. Altertums zur den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments*, 1901; Zeller, *Geschichte der griech. Philos.*, I, [3] 2, 1881, 19; III, [3] 2, 217, 259, 347; Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet*, 1904, 146. Sobre Marco Aurelio véase Neumann, *Der römische Staat und die allgem. Kirche*, I, 1890, 28.

(2) Eus., *H. E.*, 6, 19, 4; v. 1, 9; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 1888, 438.

(3) Prudenc., *Perist.*, 11, 409; *C. Symm.*, 2, 272. V. Brockhaus, *Prudentius in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, 1872, 204; *Revue d' hist. et de littérat. religeuse*, 1899, 397; Tert., *l. c.*, 9; M. Félix, *Oct.*, 30; Arnob., *Adv. Nationes*, 2, 66. V. un resumen en Belser, *Ueber Laktanz' «De morte persecut.»*, c. 34, 1899, 21; Schultze, *Untergang des Heidentum*, I, 235, 249; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur*, 1903, 176, 330.

po que venían combatiendo la creencia politeista de los paganos como superstición, la explicaban alegóricamente y se burlaban de sus ridículas ceremonias. Justino se remite á Sócrates, quien quiso desviar á los hombres de la adoración de los demonios. Pero precisamente los demonios lograron que él fuera muerto como ateo é impío, á pretexto de que introducía nuevas divinidades. Lo mismo se hace contra nosotros. Tertuliano recuerda á los romanos su propia legislación, la cual revocó ó reformó ciertas leyes anteriores. Eusebio reconoce, frente á los enemigos del Cristianismo, que éste no es helenismo ni judaísmo, sino una nueva y verdadera sabiduría divina, bastando el nombre mismo para indicar su nueva índole; pero al que estudia la filosofía y las religiones antiguas, le parece justa y razonable esta novedad. «No me avergüenzo—replica San Ambrosio al senador Símaco—de verme obligado todavía en la vejez á cambiarme, como todo el orbe terráqueo. En ninguna edad es tarde para aprender algo mejor. Antes debiera avergonzarse la edad que no se sienta capaz de perfección [1].» Los gentiles pertenecientes á las clases elevadas eran los conservadores de la antigüedad, los panegiristas del buen tiempo antiguo, de lo cual son claro ejemplo Símaco y Libanio. Pero el sano juicio ha confirmado que la innovación estaba justificada. «La nueva verdad ganó los espíritus no en contraposición con la razón, sino en contraposición con las costumbres [2].»

3-4. El Cristianismo es tan antiguo como el género humano.—El Antiguo Testamento.—Pero en su desenvolvimiento ulterior, estos conceptos iban al encuentro de *dos peligros*. Cuanto más los apologistas elogiaban, frente á los judíos, la armonía del Cristianismo con el Antiguo Testamento, y, frente á los paganos, la concordancia con las verdaderas exigencias de la razón humana,

(1) Tertul., *l. c.*, 4; Eus., *Praep. ev.*, 1, 5, 12; Ambr., *Ep.*, 18, 10; Just., *Apol.*, 1, 2; Clem. Alej., *Coh.*, 10; Kutter, *Klemens Alex.*, 1897, 49, 107.

(2) Agust., *l. c.*, 22, 7; Tert., *De test. an.*, 1. V. Melitón, *Ap.*, 12; Oríg., *C. Cels.*, 5, 28, 34; Pseud.-Agust., *Quaest. de utroque Testam.*, 144; *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, 417.

más fácilmente pudo formarse la opinión de que nada esencialmente nuevo se nos había dado en Jesucristo. El Antiguo Testamento se interpretaba cristianamente y la religión era ensalzada como la más sublime sabiduría de la vida. Tertuliano dice que las demostraciones ordinarias de los cristianos, de las cuales se infería que éstos no habían admitido nada nuevo ni absurdo, no bastaban, porque ni siquiera se creía á los maestros de los paganos. Luego convenía invocar otro testimonio, el testimonio del alma. Por otra parte, la defensa de la innovación, contra la rígida tradición y la inveterada costumbre, podía despertar la opinión de que, en general, es imposible hallar en la religión nada sólido y duradero. El primer orden de ideas tenía por última consecuencia la *religión natural* deísta, y el segundo el *progreso religioso* universal, el desarrollo continuo de la religión. Según Tindal, el Cristianismo es tan antiguo como la Creación; según Bacon, la importancia de la antigüedad justifica por modo inverso el progreso, porque las generaciones posteriores deben ser más inteligentes. No es la antigüedad una prueba de la verdad, sino que más bien lo verdadero es hijo del tiempo. ¿Y qué tiempo es más antiguo que el nuestro?

5. El «Logos.»—Pero los apologistas tenían fe en la Providencia divina y en la verdad absoluta del Cristianismo como segura norma para sus juicios. Por eso opinaban que no todo era malo é inadmisible en el paganismo, y, prescindiendo de la indicada influencia del Antiguo Testamento, proclamaban que la causa de este hecho era el *Logos*, el cual desde el principio fué luz para cada uno de los hombres. Si con tales opiniones, aunque no muy advertidamente, dieron expresión al concepto de que la luz de la *primitiva Revelación* nunca se apagó del todo, vinieron á reconocer que el Logos era en el paganismo el guía divino del género humano extraviado en el error. La razón y la Revelación se unieron para trazar al Cristianismo el camino en el corazón del hombre. En esto se refirieron á los conceptos del cuarto Evangelio (I, 9; III, 19).

El *pseudo Clemente* pone la fundación de la Iglesia en el paraíso terrenal. Justino sostiene que todos los que poseyeron el Logos antes de Cristo, fueron cristianos, y así, llama cristianos á Sócrates y á Heráclito. Quien vive según la razón (λογικῶς), vive según el Logos, según Cristo, y llega á ser bienaventurado. El Cristianismo, como verdad absoluta, es eterno y necesario. Clemente de Alejandría dice que antes de la venida de Cristo necesitaban los griegos la Filosofía para la justicia; pero que también después fué útil para la piedad, porque constituía la preparación para los que llegaban á la fe por el camino de la demostración, ya que Dios es el autor de todos los bienes, de algunos inmediatamente, como del Antiguo y del Nuevo Testamento, y de otros mediatamente, como de la Filosofía [1]. Su discípulo Orígenes dice: «Entre las palabras de Cristo, no deben enumerarse solamente las que El mismo nos dijo en su manifestación humana, por cuanto la palabra de Dios estaba ya antes en Moisés y en los Profetas [2].» Platón es, pues, el filósofo salido de los hebreos. San Agustín añade: «Lo que nosotros llamamos ahora religión cristiana, existió ya entre los antiguos; desde el principio del género humano, no vino nunca á menos, hasta que se encarnó Jesucristo, de quien la verdadera religión, que ya existía, tomó el nombre de cristiana [3].»

---

(1) Justin., *Apol.*, 2, 8, 13; 1, 46; Clem., *Recogn.*, 1, 52; 2, 43; 18, 3; *Ad Cor.*, 2, 14, 1; Clem. Alej., *Strom.*, 1, 5, 331, 349, 356; *Coh.*, 1, 6. V. Bratke, *Die Stellung des Clem. Alex. zum antiken Mysterienwessen*, «*Studien u. Kritik.*», 1887, 647; Weiss, *Apol.*, I, [3] 1894, 558; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 145, 420; Hatch, *Griechentum und Christentum*, 1892, 91; Rauschen, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 205; *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1902, 560; Willmann, *Idealism.*, I, 14; II, 23; III, 168; Harnack, *Die Mission und die Ausbr. des Christent. in den ersten drei Jahrhund.*, 1902, 177: «El Evangelio fué á la vez proclamado como el judaísmo cumplido, como religión nueva y como la primitiva religión restablecida.»

(2) *De princ. praef.*, n. 1. V. Justin., *Ap.*, 1, 64.

(3) *Retract.*, 1, 13, 3; *Ep.*, 118, 3, 21; 102, c. 2, n. 12, 13; *De civ. Dei*, 18, 47; Reuter, *Augustinische Studien*, 1887, 90; Specht, *Die Lehre von der Kirche nach der hl. Augustin*, 1892, 26; Eus., *Praep. ev.*, 1, 5, 6; Ps.-Dion., *Hier. cael.*, 9; Sto. Tomás; *De ver.*, 11, 5; Hugo de S. Vict., *De Sacr.*, 1, 10, 6; Ps. Agust., *Quaest.*, 114: *Si mundus ante Deum est, quod absit, sic potest et pa-*

6-7. Diferencia entre paganismo y judaísmo.—La Revelación primitiva.—Pero aunque los Padres hicieron valer la razón común y el Logos operante en todas partes con su luz y su gracia como prueba del derecho antiguo del Cristianismo, no dejaron de reconocer *la gran diferencia, no puramente gradual*, que existe entre la Filosofía pagana y la verdad absoluta cristiana, como también entre el judaísmo y el Cristianismo. En el paganismo están confundidos el error y la verdad, y ésta es accesible á pocos; en el judaísmo sólo existe una sombra de lo futuro. Por consiguiente, ambos se hallaban muy distantes de reducir el concepto de la Revelación á un desarrollo genético real de la propensión religiosa de la razón, ó del instinto religioso en unión con las circunstancias históricas, con la dirección del pensamiento y con la acción del tiempo [1]. No porque la suma de conocimientos religiosos llegara á la expresión formal en un genio; no porque lo que estaba en la boca de todos hubiese sido expuesto en forma clara y eficaz por una mente genial, ni tampoco porque los múltiples rayos del Logos precristiano se hubiera reunido en un sol único resplandeciente, en Cristo, atribuyeron los Padres á la Revelación cristiana una fuerza capaz de cambiar el mundo, sino que se contentaron con considerar la edad anterior al Cristianismo como una *Pedagogía divina* encaminada hacia éste, como una preparación que debía disponer los corazones de los hombres á oir la palabra divina. Como los filósofos paganos, los Pitágoras, los Sócrates, los Platón y otros, se mostraban persuadidos de que la verdad viene de Dios; como los pueblos antiguos hacían nacer su religión de la Revelación divina, así también los Padres, según el sentimiento universal, afirmaban que tuvo lugar una *Revelación original*, y que Dios, por diferentes medios, dispuso el género humano para Jesucristo.

ganitas anteponi christianitati. Schmidt, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, 1899, 74; Lingens, *Die innere Schönheit des Christentums*, [2] 1902, 18; Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, 1902, 80.

(1) Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896, 112.

San Agustín replica á los defensores de lo antiguo, que Numa Pompilio, Pitágoras y otros, habían introducido también novedades; sólo que faltaba saber si eran verdaderas y útiles. Cesen, pues, de una vez de reprocharnos lo que puede reprocharse á toda secta y á toda religión conocida de siempre. Pues así como, según su propia confesión, los tiempos no transcurren casualmente, sino que están ordenados por la Revelación divina, así también, lo que á cada tiempo es conveniente supera la penetración humana, y está determinado desde el lugar en que la Providencia misma ordena y dirige las cosas.

II. *Importancia de la historia de la religión*

8. Importancia de la historia de la religión.—La historia moderna de la religión dista mucho aún de haber conseguido resultados seguros; pero ha demostrado *una cosa:* que las *ideas religiosas fundamentales*, desde los tiempos más remotos, fueron ya, en mayor ó menor grado, *patrimonio común de los pueblos*. En todas partes se plantearon ciertos problemas relativos á la fe religiosa; las soluciones fueron varias, pero en todas se transparentaba un fondo común. No participamos de la opinión de que, así como la historia del lenguaje en todas partes nos muestra solamente enlaces y mezclas de los mismos elementos primordiales, así también la historia de la religión produce siempre tan sólo nuevas combinaciones. Con todo, es incontestable que, según la Sagrada Escritura (*Hechos*, XVII, 24) y los Padres, en todas partes se encuentran todavía huellas de la *primitiva Revelación*, á pesar de los muchos cambios que ha sufrido merced á la influencia de la razón natural y de la mala voluntad. En todo el mundo pagano aparecen fragmentos de la verdad y huellas de lo divino. Profundos presentimientos, ideas más claras ó más obscuras de un orden universal superior, el sentimiento y la voluntad, aunque impotente, de lo mejor, y el anhelo hacia la unión con la Divinidad, se hallan

en todas partes. Todo lo que encuentra en el Cristianismo su plenitud y su divina autoridad, vémoslo también allá, por lo menos en esbozo, como germen y semilla [1]. «La idea de la edad de oro no puede ser puro concepto ideal sin fundamento alguno en la Revelación [2].»

Si, imitando á los Padres, quisiéramos mencionar, al lado de los filósofos griegos, hombres esclarecidos de otras comunidades religiosas, podríamos recordar á Zoroastro de Persia, á Buda de la India, á Confucio de China. Todos ellos, consciente ó inconscientemente, como los filósofos griegos, colaboraron en la gran obra del género humano, en la educación religiosa del mismo, en la preparación de Jesucristo. El fin de sus esfuerzos fué el más noble de todos, la verdad religiosa y la perfección moral, que sólo fué manifestada en Cristo. Equivaldría á no pasar de la superficie, si sólo viéramos en las religiones paganas la obra del orgullo, de la sensualidad, de la influencia diabólica.

9. El desenvolvimiento histórico y la Providencia divina.—Pero ¿qué otra cosa podría esperar el que conozca las *leyes de la evolución histórica* y la *Providencia divina?* Los grandes acontecimientos, se dice, proyectan delante de sí su propia sombra. La ley de continuidad y de evolución se comprueba, no sólo en la naturaleza, sino también en la vida humana, en la Historia universal. El mayor de los acontecimientos de que nos habla la Historia, el Cristianismo, ¿no debió tener sus promesas, su preparación en el curso del desenvolvimiento del género humano antes de Cristo y fuera de Cristo? Si, á excepción del pueblo elegido, fué esto poco perceptible á los antiguos ob-

(1) S. Agust., *De Bapt.*, 6, 44; *Quaest. ev.*, 2, 40, 2; Möhler, *Gesammelte Aufsätze*, I, 1839, 215; M. Müller, *Essays*, I, XXVII; Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, 1847, 243; Steude, *Evangelische Apologetik*, 414; *Beweis des Glaubens*, 1896; Hardy, *Begriff der Religionswissenschaft*, «*Archiv. f. Religionsw.*», cuad. 1; Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 1899; Castelein, S. J., *La science des religions et les caractère du Christianisme*, 1891. V. *Science cath.*, I, 1891, 258; *Revue de l'hist. des rel.*, II, 1897, 415.

(2) Smith, *Die Religion der Semiten*, 1899, 230.

servadores, en cambio, pude reconocerlo más fácilmente el investigador de hoy, que contempla mirando hacia atrás el fin de la evolución.

Los amplios horizontes del *Cristianismo*, que junta en una eternidad lo pasado, lo presente y lo futuro; que pone en conexión causal lo terreno y lo celestial, lo humano y lo divino; que considera el tiempo *sub specie aeternitatis*, y el espacio *sub specie infinitatis*, son los únicos capaces de reducir á una idea armónica el múltiple desenvolvimiento de la Historia, de subordinar lo fortuito accidental á un fin más elevado al gobierno divino, y de emplear el concepto de la verdadera religión como la piedra de toque del desenvolvimiento religioso. Del propio modo que sólo puede reconocer perfectamente el valor del Cristianismo el que en la fe y en la vida ha disfrutado los bienes del mismo, así también, solamente puede juzgar con rectitud el curso de la historia de la religión, y, por tanto, de la historia universal, el que profesa la verdadera religión de Cristo. Si el mismo Dios llega á ser histórico en el Cristianismo, la historia del hombre, por este motivo, llega á ser divina, es decir, toda se resume en un acto providencial y es considerada como obra de Dios. «En este drama (Clemente de Alej.), cada alma tiene asignado como actora un papel permanente, preordenado desde la eternidad, el cual lo desempeñará hasta en la eternidad [1].»

10. No hay lenta evolución puramente humana hasta el Cristianismo.—Pero hoy estamos inclinados á admitir en todas partes una evolución lenta por causas naturales, una lenta *formación* y *educación* del género humano, á considerar las religiones particulares como estadios de la evolución de un proceso que se extiende hasta lo infinito, á reconocer tan sólo religiones relativas, ningu-

(1) Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 1886, 110; Haffner, *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*, 1881, 1116; Dorner, *Grundriss der religionsphilosophie*, 1903, 170; Stan. v. Dunin Borkowski, *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1904, 220; Orelli, *Allg. Religionsgeschichte*, 20.

na absoluta. La Historia nos enseña—dice M. Müller [1] —que las religiones se transforman y tienen que transformarse con los cambios incesantes del pensar y del lenguaje en el proceso progresivo de la evolución humana. A la religión veda siguió la religión de los upanishad y la de Buda. La religión judía y la greco-romana tuvieron que ceder el paso al Cristianismo. Como quiera que sea, es milagroso el ver que todavía hoy, en forma modificada, aunque decaída, perduran religiones que pertenecen á un mundo de ideas casi prehistórico, como el antiguo brahmanismo. Son los «silúricos» entre las religiones.

Así como la razón individual se desarrolla lentamente hasta el conocimiento de sí misma, así también el género humano, después que hubo perdido la gracia original, sólo paulatinamente pudo volver á ponerse en disposición de acoger en sí la verdad suprema. Si Dios no quiso crear el mundo fijo y perfecto repentinamente; si quiso formar al hombre para el cielo sin violentar sus fuerzas naturales, *la Revelación* tuvo que servirse del tiempo y del espacio y la Pedagogía divina debió progresar poco á poco. El Cristianismo no es accesible á todo grado de cultura; por esto debía presentarse sólo en la plenitud de los tiempos, y según su preparación, ser participado á los pueblos en particular. Las dos grandes corrientes de pueblos en la historia del género humano, la judía y la pagana, tuvieron que preparar el terreno siguiendo cada una su camino, hasta que llegase el tiempo en el cual, mezclando sus propias aguas, fuesen conducidas al manantial que fluye de la vida eterna. Muchas ideas del Cristianismo hubieran quedado obscurecidas, si hubiesen sido reveladas inmediatamente al espíritu humano, si no hubieran sido inflamados antes los anhelos del corazón. Así como todavía hoy

(1) *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888, 81; *Natürliche Religion*, 1890, 264. V. Schanz, *Religion und Entwicklungstheorie*, «*Philos. Jahrb.*», 1892, 269; Reischle, *Christentum und Entwicklungsgedanke*, 1898; D'Alviella, *Introduction à l'histoire générale des rel.*, 1897; Marillier, *Revue de l'histoire des rel.*, II, 1898, 337; Oltramare, ibíd. II, 1901, 174; Dorner, *l. c.*, 3, 118.

debe el misionero hacer primeramente capaz de la religión el entendimiento y el corazón del pagano, así también tuvo y tiene que suceder en los pueblos, en el género humano, por obra del Maestro divino.

11. La historia de la religión y el Cristianismo.— Si es cierto que el *estudio de la Historia* es generalmente el mejor maestro, con mayor razón puede decirse esto del estudio de la historia de las religiones. No sólo lo que tienen de común, sino lo que las diferencia, contribuye á que se aprecie mejor la propia religión [1]. El Cristianismo no puede perder nada, aunque en otras religiones se encuentren huellas aisladas de la misma verdad; sólo puede ganar cuando se demuestra que ninguna de las religiones antiguas supera la pureza de su doctrina ni la sublimidad de su moral, y que el esplendor de todos los fundadores de religión palidece ante la luz que Jesucristo esparce en el mundo. Si bien la nueva fase de la historia empírica é inductiva de la religión se muestra más hostil que amiga, y trata de desterrar la índole sobrenatural de la Revelación y toda especulación, no es esta una buena razón para ignorarla. La Apologética debe, pues, tratar de dominar este terreno con solicitud tanto mayor cuanto él ha de proporcionarle en abundancia las armas para repeler los ataques á la fe.

Fácil es deducir de esto el oficio que asignamos á la historia de la religión: debe *preceder* en la *historia* y en la *realidad* á la exposición de la religión cristiana. La religión pagana y la judía son más antiguas que el Cristianismo y por diferentes modos prepararon esta religión, la cual, si bien es real y verdaderamente un hecho divino y una Revelación, se consumó en un tiempo determinado y apareció bajo determinadas circunstancias históricas. Aunque parezca más conveniente hablar de las religiones no cristianas después de haber expuesto la cristiana, porque la verdadera religión es la única norma para juzgar

(1) Véase Max Müller, *Essays*, I, 170; *Wissenschaft der Sprache*, II, 394; Krieg, *Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidentum*, 1880, 8.

las otras más ó menos falsas ó imperfectas, la historia y el método de la Apologética se deciden por el orden inverso. Porque así como la Apologética, en su parte general, procede de la experiencia externa y de la interna, para demostrar las verdades del conocimiento natural de Dios, así también debe poner por base de su exposición las experiencias de la historia de las religiones, para prepararse el camino á las verdades cristianas específicas.

12. Juicios de los griegos, de los romanos, del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la relación de los pueblos entre sí.—El *mundo antiguo* se divide primeramente en dos grandes grupos desiguales y esencialmente distintos. Para los *griegos* solamente los griegos eran hombres propiamente dichos; los demás eran bárbaros, útiles solamente para ser explotados, como las plantas, los animales, los esclavos. Los *romanos* poseían respecto de esto ideas más amplias, en cuanto, como herederos del mundo griego, extendieron el imperio greco-romano por todo el globo terráqueo conocido entonces. Aunque era bien notoria la diferencia entre el ciudadano romano y el provincial, poco á poco llamaron á los pueblos sometidos á participar de la dirección y del gobierno del imperio, y permitieron á los dioses de los mismos la entrada en el Panteón.

El *Antiguo Testamento* considera al género humano bajo el concepto religioso. Todos los hombres se dividen en adoradores del verdadero Dios, Jahvé, y en adoradores de los ídolos. Los privilegiados son los pertenecientes al pueblo elegido, los descendientes de Set, Sem y Abraham, los circuncisos. Hasta el tiempo mesiánico, no llegaron los demás á la salvación, pero no sin reconocer el privilegio de los hebreos, ya que este acontecimiento depende en sustancia de la participación en el reino judío mesiánico, el cual, con su centro en Jerusalén y en Sión, vendrá á constituir, por obra del Mesías, el imperio universal. Por eso los judíos formularon severos juicios de los paganos (I *Rey.*, XII, 31: *Jer.*, XVI, 20; *Salm.* XXX (XXXI), 7; *Sab.*, XIII, 1 y sigs).

No se les ocurrió la idea de prepararlos para el Mesías; su proselitismo sólo empezó después del destierro, favorecido por las circunstancias históricas.

En el *Nuevo Testamento* encontramos un signo más claro de la *doble preparación* para el Redentor. Verdad es que Jesús se refirió á la Ley y á los Profetas (*Mat.*, V, 17 y siguientes), pero explicó la Ley en el espíritu, y no sólo declaró secundaria la ley de las ceremonias externas, sino que aludió también á otras ovejas que no son de este aprisco (*Juan*, X, 1), y oró por los hombres de todos los pueblos que creyeran en El (*Id.*, XVII, 1 y sigs.). Jesús enseñó á los suyos á orar al Padre que está en los cielos, el cual hace brillar el sol y caer la lluvia sobre los buenos y los malos.

El Apóstol San Pablo, en su Epístola á los Romanos, nos pone de manifiesto algo así como un cuadro magnífico de la historia universal de lo pasado y de lo venidero. En el centro está Cristo, Redentor de la culpa y del pecado, mediador entre el cielo y la tierra, el segundo Adán. Detrás aparecen los judíos y los paganos. Los judíos recibieron la Revelación de Dios, mas no por ello fueron librados del error y del pecado. Todas sus obras eran malas, todos se desviaron del camino recto; ni *uno* estaba limpio de culpa; ninguno había sabido buscar á Dios. Pero los *paganos* no reconocieron á Dios en sus obras, y aun después que lo hubieron reconocido, no le adoraron como Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos y se obscureció su insensato corazón; cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la figura de un simulacro de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes (*Rom.*, I, 18-25); no oyeron la voz de su conciencia, sino que siguieron las concupiscencias de la carne (*Ibid.*, II, 14-16). Por lo cual los castigó Dios con lo mismo que habían pecado. Dios los abandonó á los goces de su corazón, los dejó entregados á las pasiones de la deshonra, de suerte que su religión acabó en un escepticismo general y en la inmoralidad (*Ibid.*, I, 25 31; *Efes.*, II, 12; IV, 17-19).

La Ley sirvió á los judíos para aumentar sus pecados; los paganos serán juzgados sin la Ley, porque ellos han pecado sin la Ley. Todo lo ha encerrado Dios de igual manera en la *ley del pecado;* todas las cosas encerró en la incredulidad, para usar con todos de misericordia *(Rom.*, XI, 32). Tampoco el pecado, el pecado universal, que Dios había tolerado, no pudo frustrar el decreto de salvación, sino que debió servir como medio para su ejecución. La Ley era para los judíos un maestro que los conducía á Cristo, porque revelaba la impotencia del hombre y aumentaba el anhelo hacia el Redentor; para los paganos la sabiduría tenía el mismo fin. La sabiduría se ha hecho sorda, y se ha declarado incapaz. El primer pecado fué fatal. El diablo y su séquito se posesionaron del hombre y difundieron errores y culpas.

13. Puntos de enlace de la fe, según San Pablo. —Sin embargo de esto, San Pablo encuentra entre los judíos y los paganos numerosos *puntos de contacto* para la predicación del Evangelio. La historia del Antiguo Testamento ofrece una serie continuada de revelaciones y direcciones divinas que señalan á Cristo; el conocimiento natural de Dios y la conciencia pueden suscitarse y despertarse de nuevo. San Pablo describe con preferencia la parte negativa de las religiones antiguas, pero también tiene en gran estima la preparación positiva. La ruptura con el pensar y con la vida de entonces era inevitable, pero debía ser una ruptura tal que restituyese el hombre á su primitiva vocación, nunca enteramente olvidada, que acabase la angustiosa lucha en su interior, y pusiera nuevos fundamentos á toda la vida religiosa y social. Pero, dado el conocimiento histórico de aquel tiempo, sus consideraciones no pudieron extenderse más allá de los confines del mundo romano. Judíos y griegos constituyen las dos únicas naciones de que se trata, las cuales, antes separadas y hostiles, fueron reunidas en Cristo, quien derribó el muro de separación entre ellas.

Aunque los judíos en su mayor número han permane-

cido fuera del reino mesiánico, esto no ha ocurrido sin el consentimiento de Dios. Los paganos entraron en su lugar, y cuando se cumplan los tiempos de los paganos, también el resto de Israel será salvo. El Apóstol, ya en Tarso, tuvo ocasión de conocer las deformidades del culto frigio oriental, y más tarde, en Éfeso y en Corinto, se encontró frente al culto sensual y lleno de elementos orientales de la tardía civilización griega, con todas sus abominaciones. Pero en substancia, sus consideraciones históricas se fundan en lo que había visto en el imperio romano, especialmente en los grandes centros comerciales. No sabemos hasta qué punto conoció esta religión en la literatura y en la historia griegas; verdad es que los poetas griegos no le fueron del todo extraños, pero la influencia de éstos desaparece ante la impresión que la degenerada vida pagana de entonces operó en su espíritu, profundamente moral é iluminado de Dios.

Esta interpretación no se alteró en lo esencial en tiempo de los Padres, á los cuales les era desconocida la mayor parte del género humano. Cierto que el Cristianismo se infiltró lentamente en Egipto y en Persia hasta los límites de los países históricos, pero los sistemas religiosos orientales fueron conocidos muy confusamente. Los alejandrinos conocieron sin duda las instituciones egipcias por su propia vista, pero estaban dispersos y degenerados. Los neoplatónicos se ocuparon más que todos en las religiones históricas. Sólo en la época de las Cruzadas tuvieron los occidentales ocasión de trabar conocimiento con los pueblos de Oriente.

Merced á descubrimientos y exploraciones de todas clases, la época moderna ha abierto al espíritu humano casi todo el globo terrestre. Los documentos sagrados de las religiones antiguas se han hecho accesibles á todos; los escritos cuneiformes y los geroglíficos han revelado su oculta sabiduría; los pueblos salvajes han sido observados en su propia patria. Si bien hasta ahora se ha juzgado que predominaba el paganismo, según lo que sabemos de roma-

nos, griegos y germanos, hoy, merced á los sistemas religiosos orientales, hemos llegado al conocimiento de un período más antiguo y más elevado, á un concepto más puro de la religión, á un sentimiento moral más profundo de los deberes religiosos [1]. También se han modificado bajo dos aspectos las opiniones respecto á los llamados *pueblos primitivos* ó de *naturaleza*. El hombre ideal de la naturaleza debió desaparecer ante la cruda realidad, y el hombre brutal, una vez conocido en su vida religiosa, ha adquirido rasgos luminosos mejores.

14. Explicaciones de la Mitología.—Con esto tenemos, por lo menos, un modo de formarnos cierta idea del desarrollo de las religiones no cristianas. Es cierto que los representantes de la historia de la religión disputan todavía si, abandonada totalmente la explicación *simbólica* de la Mitología (Creuzer), es la escuela *filológica* (Mitología comparada; Kuhn, M. Müller, Brugsch) ó la escuela *evolucionista* la que ofrece la explicación verdadera á la mayor parte de los modernos. Pero siempre puede considerarse como cierto que el desenvolvimiento religioso no puede explicarse satisfactoriamente ni por la influencia del lenguaje en el pensamiento, ni por el politeísmo nacido del culto á los antepasados y del fetichismo. La Psicología de los salvajes no da por sí sola una explicación de ello, y menos la evolución del lenguaje. Así como se ha intentado en vano comprender la naturaleza visible sin finalidad, así es empresa baldía el querer comprender el desarrollo de la religión sin ideas superiores, sin una guía providencial. Pero como la finalidad aparece tanto más evidente cuanto más progresa la ciencia de la naturaleza, así también, para formarse un concepto de la historia de las religiones, es necesario conocer lo más exacto posible los fenómenos religiosos particulares.

Hay algo de verdad en la afirmación de que el mundo

---

(1) Oldenburg, en su obra *Minayeff, Recherches sur le boudhisme*, 1896, 1, trae una hermosa comparación entre el Oriente creyente y el escéptico Occidente.

histórico de los dioses es el reflejo transcendental de la vida histórica humana. En el fetichismo se refleja en cierto modo el vago temor y el deseo del hombre primitivo, su vida sin historia, sin objeto, caprichosa y sensual. La vigorosa juventud de los *pueblos históricos* ha impreso en el politeísmo una imagen de su propia vida y de la actividad de la misma. La especulación más antigua vuelve gustosa á la unidad. Pero con esto ni se ha explicado el curso de la evolución, ni la forma esencial de las religiones.

Los mismos evolucionistas más moderados, á los cuales se unió más tarde también M. Müller, concedieron por lo menos que la vida espiritual y moral del hombre es inexplicable sin el supuesto de un impulso especifico interno hacia la evolución racional, lingüística y religiosa. El lenguaje y la religión permanecen como notas diferenciales entre el hombre y el bruto irracional. Para la explicación de la *Mitología*, distingue Müller tres escuelas, una etimológica (filología comparada), otra analógica y la tercera psicológica. Dos de ellas tienen por base los resultados de la ciencia comparada del lenguaje, pero la segunda y la tercera dan menos importancia á los nombres de los dioses. La escuela analógica se funda principalmente en el origen histórico común de las mitologías y de las lenguas; la psicológica, en la común naturaleza humana (Psicología de los pueblos). La semejanza entre Varuna, Ormuzd y Jahvé ha de explicarse psicológicamente, la de Varuna y Ormuzd analógicamente, y la de Dyaus y Zeus etimológicamente.

Como las lenguas están emparentadas entre sí, hay en todas cierto fondo común de mitología, que puede considerarse como la capa más antigua en la cual probablemente arraigan los gérmenes del pensar religioso. Si se compara, como lo hace M. Müller con Noiré, el desarrollo lingüístico con la actividad primitiva del primer hombre mudo (!), pero racional, podrá darse una especie de explicación del origen de la Mitología por medio de la formación del lenguaje; pero prescindiendo de esta identificación de

la lengua con la razón, no se explica la manera como ciertas actividades racionales en el trabajo en común de los hombres primitivos, pudieron dar ocasión á los sonidos linguales como signos de procesos internos. Mas como el desarrollo del lenguaje y de la Mitología es un hecho, la explicación dinámica del origen de ésta es una hipótesis aceptable, en cuanto se distingue el origen psicológico del mito de su desarrollo lingüístico. Según esto, habría nacido el lenguaje de las voces que acompañaban *(vox concomitans)* á los actos, á los cuales se refieren todas las raíces en el indogermánico. En la aplicación extrínseca á cosas situadas fuera del sujeto, éste debe concebirse personalmente; así es que el lenguaje forma el fundamento peculiar de la ciencia de la Mitología [1], y la historia de los mitos es la amplificación de su nombre *(numina sunt nomina)*.

Hemos demostrado antes que el *lenguaje* y la *religión* no pueden desarrollarse sin una facultad específica, como también sin un impulso y una dirección exteriores. Pero si el uno no puede existir sin la otra, en este caso la historia del lenguaje no es el único medio de explicar la Mitología. La personificación de los fenómenos externos ha sido ciertamente un medio poderoso para la formación de la Mitología; pero esta personificación presupone ya la creencia de seres personales superiores. La Mitología es un extravío del pensamiento religioso, una apostasía de la sencilla fe. Todas las mitologías conocidas han empezado por la veneración del cielo.

15. La historia de la religión sobre la Revelación primitiva y el origen del Cristianismo.—Una ligera ojeada á la historia de la religión es hoy tanto más necesaria cuanto en ella se encierran dos importantes problemas de la Apologética, esto es, la cuestión de la *primitiva Revelación*, del *monoteísmo primitivo*, y la del *origen del Cristianismo*. Ambas están estrechamente unidas entre sí,

---

(1) M. Müller, *Natürliche Religion*, 374, 395, 481; Brugsch, *Religion und Mythologie der Alten Aegypter*, I, 1881, 10; Reynaud, *Revue de l'hist. des rel.*, II, 1889, 349.

pues aunque aparezca que en el paganismo degenerado no dominan solamente el error y el vicio, sino que todavía existen algunos elementos de una revelación original y de un conocimiento más puro de Dios, también la aparición del Cristianismo atrae hacia sí mucho más á los hombres no creyentes todavía. Cierto que éste pierde algo de lo maravilloso y extraordinario, no aparece ya en rígido contraste con todas las demás religiones y con el saber de la razón; pero de este modo gana en conexión histórica, en fuerza convincente para la razón humana, y gana también en sublimidad y en dignidad, pues se representa como término de todas las otras religiones, como la religión de la luz, en la cual desaparece la obscuridad que envolvía aún las religiones antiguas más perfeccionadas. La índole divina del Cristianismo no se debilita, sino que se eleva cuando se reconoce que la Providencia divina venía encaminando á este resultado el pensar y la vida religiosa durante miles de años, de tal modo que la magnificencia del Creador, puesto que todo el universo se desenvuelve según un plan grandioso, aparece más sublime que si tuviese, á la manera del hombre, que renovar á cada instante su intervención.

La *historia de las religiones*, junto con la historia del lenguaje, ofrece también el mejor medio para conocer la evolución de la *cultura humana* con todos sus errores y vicisitudes, porque las religiones antiguas abarcaron toda la esfera del pensar y del saber de aquel tiempo. Tan pronto como se perdió el sólido fundamento, la religión, que más que otra cosa despierta el espíritu de conservación, debió sentir los efectos del cambio de la ciencia experimental. En este sentido puede admitirse que «toda la historia de las religiones es sencillamente la historia de los cambios que han experimentado las explicaciones del universo y las relaciones del hombre con él, á medida que la reflexión y la experiencia manifestaban á los hombres la insuficiencia de sus anteriores principios religiosos [1].» Mas

(1) Réville, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1, 1887, 350; II, 1901, 423; II, 1904, 1.

para apreciarla adecuadamente, hay que considerar el elemento *moral* de la religión, que es más independiente. Por tanto, no podemos seguir á los que afirman que «de los sistemas religiosos paganos bien poco puede sacar la Apologética, y todavía menos la doctrina de la inspiración.» La discusión «Babel Bibel» promovida por Delitzsch debería demostrar lo contrario.

III. *División de las religiones*

16. División de las religiones.—Dedicamos un capítulo aparte á la historia de Israel, puesto que hallándose en relación inmediata con el fin providencial del Cristianismo, no puede constituir el principio de nuestra exposición. Además, la historia de Israel sólo puede apreciarse en toda su importancia si se conocen los poderosos imperios entre los cuales desempeñó el pueblo escogido tan relevante papel. Pero, puesto que el judaísmo tuvo ulterior desarrollo en la *religión talmúdica*, y el *islamismo* comparte con él los mismos postulados, aunque no exclusivamente en contra del Cristianismo, estas dos religiones no cristianas deben tratarse en correlación con la historia de la Antigua Alianza.

La exposición de las *religiones paganas* está determinada por la historia de las religiones, la cual se estudia de ordinario á la luz de principios generales. Pero hasta ahora las divisiones son tan diversas y contradictorias, que casi llega uno á desesperar de conseguir una división genética y universalmente satisfactoria. Las religiones de hecho existentes son todas mixtas, porque han sufrido diferentes influencias en el decurso de la Historia; y el sentimiento, la voluntad y el entendimiento, cada uno á su

Véase el quinto discurso sobre la religión de Schleiermacher, y además, *Stud. u. Krit.*, 1888, 693; Gloatz, *Die Heranziehung der Religionsgeschichte zur systemat. Theol.*, ibíd., 1894, cuad. 4; Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschicte*, 1901. Este último escritor está en contra, al paso que Réville á favor, de una cátedra de historia de la Religión en la Facultad. Clem., *Die Religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, 1904.

manera, han modificado y desfigurado esencialmente el fundamento común religioso tal como lo constituyeron la tradición y el corazón humano. Mientras en la división parten unos de opiniones ya preconcebidas respecto al origen y al desenvolvimiento, para poder explicarlo todo genéticamente, otros quieren derivar de conceptos apriorísticos la diversidad de las religiones existentes. Cierto que es la religión lo que más afecta á la esencia del alma humana; pero no debemos hacer consistir el alma únicamente en la teoría y en el conocimiento, ni considerarla *a priori* como origen de la religión. Debe tenerse muy presente la influencia de la voluntad en las ideas religiosas y en la vida. Hasta ahora no se ha explicado naturalmente el origen de la religión de la esencia del alma; de aquí que pertenezca á los hechos históricos, más que á otra cosa, el decidir esta cuestión.

17. **Religiones naturales y cultas.**—La división principal es en *religiones naturales* y *religiones cultas*. Esta distinción nada tiene de antropológica ni de fisiológica; es puramente etnográfica. Pero también es difícil de aplicar, ya que ante todas cosas no puede negarse rotundamente que los actuales pueblos de naturaleza no hayan tenido en anteriores períodos un grado de cultura más elevado. Además, el concepto de un pueblo en estado natural es más bien una abstracción que sólo tiene una base segura en cuanto el salvaje es más esclavo de la naturaleza que los pueblos civilizados. De aquí que á los individuos salvajes les sea más difícil reaccionar por medio de su acción voluntaria; entre ellos domina la vida monótona é instintiva, la cual procede, casi con una especie de ley necesaria, de las condiciones internas y externas de la naturaleza, por lo que se desarrolla de un modo bastante uniforme. En los pueblos civilizados, con la independencia individual, aparece mejor el elemento social é histórico [1]. No obstante esto, las diferencias son transitorias.

(1) Wundt, *Völkerpsychologie*, 1, 1900, 12; Vierkandt, *Naturvölker, ein*

Por este motivo, los que estudian las religiones han desechado la idea de hacer una división rigurosa en hombres bárbaros y hombres civilizados. «Algunos de los pueblos que llamamos salvajes ó bárbaros, poseen las más puras, sencillas y verdaderas creencias religiosas; en cambio, otros que creen marchar á la cabeza de la civilización, profesan doctrinas de índole más baja y depresiva. El zulú africano, de igual origen que el obispo Colenso, y el verdugo del rey de Dahomey no pueden incluirse en la misma clase como africanos ó negros. El filósofo inca, que buscaba algo más divino que el sol, no puede ponerse en la misma clase que el pie-negro, ejecutor de la danza del sol. Ciertas denominaciones generales, como fetichismo, totemismo, animismo, solarismo, camanismo... han sido abandonadas.» De todo ello se encuentran huellas en todas las religiones. «Las religiones son en todas partes el resultado de una larga evolución histórica, y como el lenguaje, aun en sus últimas formas, conservan huellas del camino recorrido. El fetichismo asoma en algunas formas del Cristianismo, el espiritualismo en la fe de algo llamado fetichista» (Müller).

En efecto, aun la historia más antigua de Oriente demuestra cómo de la primitiva religión naturalista *turania*, en la cual el temor y el egoísmo constituían los motivos principales, se encuentran aún importantes restos en las religiones cultas de los pueblos inmigrados, y aun aquella religión forma la base popular de la religión moral-política de China, y contribuyó no poco á la formación de la religión civil de los *babilonios*, de los indos y de los egipcios. Entre los *semitas*, la religión de la naturaleza ocupa un grado más elevado; pero forma también la base del desarrollo posterior. La más superior es la religión de los elementos *arios*, porque se ocupó más que en otra cosa en el cielo de la luz, y más que en el temor, se fundó en el amor y el entusiasmo. Todas estas religiones elementales llegaron á desarrollarse en una religión civil, pero por lo

---

Beitrag zur Sozialpsychologie, 1896. En la Sorbona hay una cátedra de historia de las religiones de los pueblos no civilizados.

regular mezclada con otras. Realmente en el paganismo no se traspasó nunca el grado de la religión natural y de la popular. Sólo fueron más adelante las religiones persa, budista y mahometana. Por consiguiente, es difícil determinar la distinción de otra manera que atendiendo á principios generales.

18. Religiones escritas y religiones de naturaleza. —Con todo, para hacer esta división, puede encontrarse un elemento seguro, además de la relación con un estado social y político determinado; tal es el uso y el no uso de la *escritura*. Según esto, puede distinguirse entre religiones con escritos y religiones sin escritos [1], entre religiones naturales y religiones históricas [2], si no se prefiere tomar, con Ratzel, como punto de partida, en lugar de pueblos históricos y no históricos, la antítesis entre pueblos no organizados y pueblos organizados. Con esto coincide hasta cierto punto la división en religiones nacionales y religiones personales. La escritura es el medio principal del desenvolvimiento de la civilización; solamante los pueblos provistos de una lengua escrita bien formada, suelen enumerarse entre los cultos. Las religiones de los pueblos civilizados, indos, persas, judíos, cristianos y mahometanos, tienen por fundamento escritos canónicos. Los Vedas (bramanismo), el Tripitaca (budismo), el Avesta (zoroastrismo), Kong-tse y Lao-tse (China), el Antiguo Testamento (mosaísmo), el Nuevo Testamento (Cristianismo), el Corán (islamismo), con sus ramificaciones, representan la biblioteca de las ocho religiones que poseen escritos [3]. En cambio, los griegos y los romanos, á pesar de su elevada cultura, no dejaron ningún libro canónico.

La división en *religiones escritas* y *religiones naturales* tiene por este motivo una razón extrínseca; pero no

(1) Max Müller, *Ein. in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1874, 115.
(2) Drey, *Apologetik*, II, 68.
(3) M. Müller, *l. c.*, 96; *Natürliche Religion*, 530, 579; ibid., 334, el pasaje sobre los «salvajes ó bárbaros». V. también Schultz, *Alttest. Theol.*, [4] 1889, 84; Ratzel, *Völkerkunde*, I, [2] 1894, 19, 64.

puede partir del hecho de que estas religiones tuviesen principio en la compilación de sus libros, en tanto que es cierto que todas fueron precedidas, durante un tiempo más ó menos largo, de una tradición oral. Los libros no fundan las religiones, sino que son la expresión más ó menos acabada, más ó menos objetiva de la tradición oral. La tradición es más antigua que la escritura; pero la escritura es un medio eficaz para fijarla, para asegurar las religiones contra los cambios políticos y sociales, para dar á conocer el descubrimiento de las mismas. Porque en los documentos escritos, no sólo se describen las doctrinas y preceptos, las personas y los acontecimientos, sino que también dan á la ciencia comparativa de la religión el medio de encontrar los motivos espirituales y las relaciones entre la religión y el lenguaje. Precisamente en esto estriba el mérito de la escuela filológica. Los *folkloristas (folk*=pueblo, *lore*=doctrina; en sentido evolucionista) tratan en vano de desacreditar los resultados respecto á la familia indogermánica, aunque tienen razón cuando censuran la parcialidad de este método.

El paso de la religión no escrita á la escrita sólo pudo ser gradual. En algunos pueblos primitivos pueden conocerse por lo menos los principios de ello. *América* ha desarrollado una escritura jeroglífica capaz de formar un instrumento bastante satisfactorio para la comunicación de ideas, no solamente en los pueblos cultos, sino también en los pueblos bárbaros, ya que en éstos se nota, en la formación de un sistema primitivo de escritura, más progreso que en los negros ó en los polinesios. Por toda la América septentrional y la meridional se halla difundido un sistema de escritura jeroglífica [1]. «Toda escritura tuvo su origen en signos figurativos y jeroglíficos. Hallamos éstos muy imperfectos en los mejicanos, adelantados en los mayas, muy desarrollados en los egipcios, reformados de diferentes maneras y desnaturalizados en los chinos y en

(1) Ratzel, *l. c.*, II, 557; III, 16; I, ² 35, 464; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der religionsgeschichte*, I, ² 1897, 32.

la escritura cuneiforme de los persas y de los babilonios, hasta que los fenicios y los indos hallaron el camino de la escritura alfabética.» Evans descubrió (1900) en Creta (Knossus) tablillas con una escritura lineal, cuyos signos representaban probablemente sílabas.

19. Religiones nacionales y cosmopolitas; reveladas y no reveladas.—Toda religión no cristiana es siempre limitada; es la religión de algún pueblo, de alguna tribu ó de algún país, religión determinada por la índole del fundador, ó de la nacionalidad, ó del país, ó de la historia del pueblo; pero lo particular presupone lo universal, las ideas y las ceremonias concretas se refieren á conceptos de la mente y á necesidades del corazón, ciertas, universales, religiosas. Por consiguiente, tampoco sería exacta la división de las religiones en *particulares* y *universales*, en *religiones locales* y *universales* [1], porque también hay religiones de tribu y nacionales, y porque el universalismo puede ser una cualidad ó un hecho. Sometiéndonos á la realidad de los hechos, podrían enumerarse todas las religiones precristianas entre las particulares, exceptuando quizá el *budismo* para Asia. Todos, aun los dioses supremos de la antigüedad, tienen siempre un carácter nacional, y pertenecen á la raza, no á los individuos. Todo pueblo tuvo su Mitología, y toda Mitología su pueblo; y cada pueblo creyó que él solo poseía la verdadera, la antigua tradición [2]. «Cada ciudad tiene su religión, nosotros la nuestra», dice Cicerón. Universal en todos conceptos sólo es el *Cristianismo*. Verdad es que para el tiempo antiguo, según la extensión é independencia de los límites de los Estados, el neoplatonismo y el maniqueísmo

(1) Drey, *Theol. Quartalschr.*, 1827, 234, 391; en *Apologetik*, II, 68, distingue entre religión de la naturaleza y religión de la historia. Kuenen, *Volksreligion und Welttreligion*, 1883; Sussaye, *Lehrb. d. Religionsgesch.*, I, ² 9; Macdonald, *Development of Muslem Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*, 1903: el Cristianismo, el islamismo y la China son las tres formas mundiales de la civilización en lucha entre sí. Wurm, *Handbuch der Religionsgesch.*, 1904 (punto de vista de la revelación).

(2) Strauss y Torney, *Der altägyptische Götterglaube*, I, 1889, 20; II, 1891, 14.

pueden contarse, con el Catolicismo, entre las religiones universales [1]; pero su suerte posterior muestra que no fueron capaces de abarcar todo el mundo. También el islamismo es universal sólo para el Oriente. Que el budismo, el Cristianismo y el islamismo hacen prosélitos [2], es cierto, pero los hacen de una manera muy distinta.

También es insuficiente la división en religiones *reveladas* y *no reveladas*, á menos que se haga coincidir con la división en religiones cultas y naturales. En efecto, los rasgos fundamentales, muchas veces olvidados ó no bien entendidos, señalan siempre una revelación primitiva; la mayor parte de las religiones reclaman la cualidad de reveladas; otras son ó deben ser una mezcla de religiones reveladas y religiones naturales [3]. Los rasgos principales no pueden explicarse por «ideas populares», ó por «formación paralela», porque no sólo convienen entre sí en la materia, sino también en la forma. La revelación y la tradición son para los orientales la fuente del saber. Que toda verdad viene de Dios, es cosa que también afirmaba la antigua Apologética; pero no conviene confundir el punto de vista histórico con el de la fe.

20. Religiones monoteístas y politeístas.—El mismo defecto tiene la división de las religiones en *monoteístas* y *politeístas* (Réville, Fritz y otros). Ante todas cosas, esta división tiene por punto de partida la sola forma posterior de las religiones, y presupone, explícita ó implícitamente, que, en general, el politeísmo fué el primer principio de la religión, ó por lo menos, de la mayor parte de los sistemas religiosos. Pero con el mismo derecho podría ponerse el monoteísmo á la cabeza de la evolución religiosa. Si no siempre es fácil de reconocerlo en la religión natural, tiene, con todo, de su parte la profundísima

(1) Harnack, *Dogm.*, I, ² 738, 749; Kessler, *Realenzykl.*, XIII, 197; *Vortrag: Basel*, 1904.

(2) Saussaye, *l. c.*, II, 71; Réville, *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1894, 360; Minayeff, *Recherches sur le Boudhisme*, 1894, 106, 120.

(3) Winckler, *Himmels und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschaung und Mythologie aller Völker*, 1901, 3.

razón de que sus partidarios creen siempre en un ente supremo en una ú otra forma. Los pueblos conocidos como más antiguos (egipcios, antiguos babilonios, el pueblo veda indo, los griegos, los chinos) adoraron todos al cielo como supremo y, por tanto, como el primero de los dioses [1]. La *Mitología*, que debe ser considerada como un grado inevitable del desenvolvimiento del espíritu humano, como un proceso morboso, pero de crisis conducente á la salud, no fué ya entendida más tarde ni siquiera como leyenda de los dioses, y descendió al nivel de la fábula. Este hecho autoriza á concluir que también la Mitología como leyenda de los dioses, es ya la corrupción de una creencia en un Dios único, y no es, por consiguiente, el elemento primitivo y rudimentario de las ideas religiosas de los pueblos primitivos. Las supuestas reliquias en las religiones de los pueblos civilizados confirman sencillamente la propensión del hombre á la materia y á la sensualidad. Dado también que los conceptos concretos precedieran á los abstractos, no se sigue que la religión naciese de la *imagen;* porque la deificación de los fenómenos naturales, que condujo al politeísmo, presuponía la divinidad operante en ellos. Si éstos fueron reconocidos como manifestaciones de la misma divinidad, fué sólo una consecuencia necesaria de aquel concepto (II *Rey.*, XXII, 9; *Salm.* XVIII) [2].

Esta discusión no goza hoy, á decir verdad, del favor de los naturalistas; el mismo Müller la llama «una herencia de la Edad Media [3]» porque todas las religiones se refieren á una revelación primitiva. Otros presuponen el politeísmo bajo la forma de una deificación de la naturaleza, ó por lo menos, niegan á los tiempos antiguos un «mono-

---

(1) Gloatz, *Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte*, 1883, 122, 130, 278; Siebech, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893, 62; Thiele, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*, 1895, 476; Lagrange, *Etudes sur les relig. sém.*, 1903, 2, 27.

(2) Orelli, *Allg. Religionsgesch.*, 1899; *Realenzykl.*, XII, ³ 57.

(3) *Ursprung und Entwicklung der Religion*, 1880, 291; *Nat. Rel.*, 12, 20, 48; Alviella, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 3.

teísmo reflejo [1]». Pero aunque se reconozca también que todas las religiones paganas nunca pueden negar cierto fondo panteísta, aun así no es el *panteísmo* la religión primitiva, sino más bien el resultado de una evolución, el producto de una reflexión muy larga. Lo que el concepto religioso resumió al principio en uno, pero que poco á poco se escindió en una pluralidad, trató de recomponerlo la reflexión en una unidad consciente; mas dada la propensión naturalista, la unidad debía degenerar en panteísmo. El culto de la naturaleza y de sus fuerzas en diferentes formas, es un elemento común á las religiones precristianas más antiguas, y fué la causa primera que condujo al politeísmo; pero en sí aparece como una degeneración de un conocimiento más elevado de lo divino.

Así como la división en monoteísmo, politeísmo y una tercera clase definida por una multiplicidad de seres sobrehumanos más ó menos independientes se ha hecho clásica (Alviella) y es aplicable en todas partes, aun cuando se dispute sobre si la primera forma del sentimiento religioso es el monoteísmo ó el politeísmo, el fetichismo ó el naturalismo, el animismo ó el culto á los antepasados, así se viene á admitir una larga identidad de los fenómenos religiosos.

21. Religiones primitivas y degeneradas. — Sólo cuando haya que considerar la religión de los *pueblos naturales* conocidos como la *religión primitiva*, y sólo cuando la conciencia religiosa haya tenido principio en los elementos más bajos, puede concebirse la fe más antigua como deificación panteísta de la naturaleza. Pero aunque el monoteísmo y el dualismo reflejo sean productos del progresivo pensar, la ingenua creencia en un Ser Supremo es una presunción conforme á la índole del espíritu humano [2]. Puesto que hoy nos es imposible deducir de las religiones conocidas cuál es la primera, aunque los escritos

(1) Asmus, *Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung*, II, 1877, 3. V. *Apol.*, I, [3] 124.
(2) Lang, *The Making of Religion*, [2] 1900, 317; *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1902, 234.

puedan, en parte, ayudarnos, mucho menos tenemos derecho á deducir del estado actual los cánones que nos permitan interpretar las religiones poco conocidas ó la primitiva religión. Conocemos la parte de las religiones sólo en su decadencia. Los tiempos prehistóricos demuestran todavía cierta cultura humana, pero el estado religioso no depende sólo del saber. Como quiera que sea, esto no debe exagerarse mucho con relación al origen.

La historia de las religiones demuestra hasta la evidencia que precisamente los *elementos religioso-morales* de la civilización están siempre expuestos á decaer con más rapidez. El budismo entre los mongoles y el Cristianismo entre los abisinios, han experimentado en sus más espirituales elementos grandísimas transformaciones. La parte más antigua del Schuking, compilada por Kong-tse, y el papiro más antiguo de Egipto, tienen mayor elevación moral que los posteriores. La religión inda empezó con el Padre celestial y acabó en el panteísmo y en la adoración sensual de Vishnu y de Siwa. Por consiguiente, no puede decirse que los períodos más antiguos sintieron más la influencia de la religión primitiva. En las religiones persa y greco-romana puede observarse una degeneración semejante. Los fundadores de religión poseyeron ideas más elevadas que los continuadores, y la historia de las religiones nos muestra ante todas cosas la caída de aquella altura á la cual había llegado el primitivo fervor. En el monoteísmo perfeccionado de los tiempos posteriores, se siente algo como la amargura de las acerbas experiencias de la vida de una edad avanzada. ¿Cómo maravillarse de que pueblos jóvenes, inexpertos, no supieran apreciar rectamente el valor interior de ella y no pudieran mantener las abstracciones de la razón reflexiva sin ayuda exterior? Así también, los pueblos naturales se convirtieron en niños necesitados de ayuda ajena para elevarse (1).

22. La conciencia.—Difícilmente podrá afirmarse que

(1) Ratzel, *Völkerkunde*, I, ² 13, 37, 53.

el «yo» es el origen de la religión y que la proyección de la unidad de la *propia conciencia* sobre el mundo visible, es el fundamento de la creencia en la unidad del mundo y en la divinidad; pero esta unidad del conocimiento humano demuestra que el monoteísmo está más cerca del espíritu y del corazón del hombre que el politeísmo. ¿Cómo podría considerar el hombre consciente de sí el universo de otro modo que desde el punto de vista de un organismo ordenado según fines inteligentes? Pero si el politeísmo fuera un progreso sobre el monoteísmo (Schelling), en cuanto tuviera por primer hecho el haber contribuído á que se desenvolviese la riqueza interior de la conciencia de lo divino [(1)], el yo ó la conciencia no podrían hallarse en manera alguna en el vértice de la evolución, puesto que el yo no es la primera idea en el conocimiento humano. Sólo por el no-yo llega el niño poco á poco al conocimiento de su propio yo, á la conciencia de sí mismo. En la vida de los pueblos, del linaje humano, no puede ser de otro modo. Pero así como en el principio no existe un no-yo equivalente y consciente de sí, de igual modo, para explicar el monoteísmo primitivo, no queda otro recurso que referirlo á una inspiración divina ó á una revelación primitiva. Una religión cuyo Dios sólo fuera producto del espíritu subjetivo, no tendría poder alguno sobre el alma humana. Sin la relación mutua entre Dios y el alma, no se explica, en general, la religión [(2)]. Luego la influencia exterior puede ir con facilidad paralelamente. Pero la razón abandonada á sus propias fuerzas, como ya observaron Lactancio, Plutarco y otros, vióse tan abrumada por la infinidad de Dios, que no pudo comprenderla en sí misma sino sólo mediante la división de su inmensidad.

La ciencia de las religiones no tiene argumentos positivos que oponer á esta conclusión. Precisamente la circunstancia de que la mayor parte de las religiones se refieran

(1) Strauss y Torney, *Die altägyptische Götterglaube*, I, 16, 40, 170; Weiss, *Apol.*, 3 209.

(2) Thiele, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins*, 471.

á una revelación primitiva, está en favor de ella, cuando, por lo general, el conocimiento religioso universal y las tradiciones religiosas de los pueblos son demostraciones de los hechos fundamentales de la religión. No sólo son simples tentativas de explicar lo inexplicable, sino tradiciones del género humano. También la creencia en una intervención posterior de la divinidad presupone un principio más elevado. Pero ¿acaso podrá eliminar las dificultades la evolución colectiva, que excluye la clara vida intelectual del individuo y sólo tiene como base común la vida más intensa del sentimiento, en forma de exaltación ó de éxtasis? ¿Cómo sería posible entender la inclinación de toda la evolución humana hacia la personalidad, si su término no estuviese puesto por una personalidad? ¿Puede realizarse colectivamente algo que no esté dado individualmente? De este modo, podrá ciertamente explicarse el por qué de algunas grandes personalidades filosófico-religiosas (Sócrates, Zoroastro, Moisés, Jeremías), pero no la causa de las religiones nacionales, y menos la de la evolución total del género humano. Ni siquiera en estos eminentes reformadores puede desconocerse un principio superior.

23. El politeísmo es una corrupción.—Pero el *politeísmo* se caracteriza también como *decadencia,* porque desciende cada vez más bajo en el sabeísmo ó astrolatría, en la adoración de la naturaleza, en el antropomorfismo, en la idolatría, en la zoolatría. Ya San Atanasio (1) de conformidad con el libro de la Sabiduría, distingue el lento decaimiento en este orden de sucesión: estrellas, éter, aire, elementos, temperatura, hombres, piedras, plantas, animales; figuras no naturales; pasiones, placeres.

Asimismo, se demuestra como decadencia, porque á él va unida cierta corrupción moral, no sólo de hecho, sino

(1) *C. Gentes*, 9, 11, 19. V. Clem. Alej., *Coh.*, 2; Möhler, *Athan.*, I, 146; *Symbolik*, [6] 81; Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*, II, 115, 132, 164, 205: Eus., *Praep.*, 1, 6, 9; Bähr, *Symbolik*, I, [2] 1874, 46; Lalande, *La directrice de la dissolution oposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, 1898, 253.

en razón de principio. Podrá en el curso de los tiempos haber perdido algunas deformidades, pero todo el árbol es malo é infecundo. Sólo una total extirpación pudo y puede destruir las raíces del daño moral. Es trabajo inútil no querer dar importancia á la influencia de la «libre buena voluntad» respecto á los errores y á la decadencia de las religiones, y poner como único fundamento de la división, el conocimiento, es decir, la Metafísica [1]; porque la fantasía y la voluntad no sólo tienen gran parte en la religión, sino también en el proceso cognoscitivo. Observaciones defectuosas de los hechos, erróneas presuposiciones, conceptos y principios, falsos enlaces de ideas y de cosas, no son las únicas causas del error, sino que el error antecede con frecuencia á toda reflexión y es ocasionado y determinado por extravíos morales. Como el corazón, así es Dios. No la lógica, no la razón discursiva, domina el desenvolvimiento de las religiones, sino una fuerza superior más poderosa, la analogía y la voluntad.

24. Religión proyectiva.—Si, pues, al conocimiento, por lo mismo que no es la causa total de la religión, debe añadirse un sentimiento determinado, y si deben admitirse ciertas acciones en determinada relación entre sí como características de toda forma religiosa, también en lo que concierne á la *religión proyectiva* (del temor, del pecado ó del derecho), el principio apriorístico de división está ya explicado como insuficiente. La realidad histórica jamás corresponde enteramente á este esquema, porque existen mezclas correspondientes, no sólo al grado de cultura, sino también al estado moral. Si, pues, la religión del derecho con el «pecado» vuelve á conducir el politeísmo de la religión del temor al monoteísmo, porque la conciencia y el imperio del derecho llevan consigo la idea de un solo Dios, queda reconocida la influencia de la conciencia moral [2]. ¿Por qué, pues, la decadencia de la conciencia del derecho no podría conducir al politeísmo, á la religión del temor? Se-

(1) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 10, 99.
(2) Ibid., 90, 285, 295.

gún esto, el ateísmo debería constituir el tránsito de la religión del derecho á la religión panteísta.

Pero así como estos grupos establecidos *a priori* existen transitoriamente y se mezclan entre sí, también hay algunos sistemas religiosos que no quieren acomodarse al esquema *monoteísta, politeísta*. Debería añadirse, no sólo la religión *dualista*, sino también la *henoteísta* y la *atea* [1], lo que también hacen algunos. Puesto que entre las politeístas se cuentan además todas las religiones anteriores al Cristianismo, así las naturales como las históricas, esta división no tiene mayor valor que la de la división de las religiones en *naturales* é *históricas*. La división genético-lingüística en turania, semítica aria; dualista; Dios en la Historia, Dios en la naturaleza [2], puede también reducirse á la anterior. Con esto se armoniza también en lo esencial la filosofía genético-especulativa de la religión [3] cuando divide así: Principios de la religión, indogermanos (indos, persas, germanos, griegos, romanos), semitas y cristianos.

25. Leyes religiosas.—Pero una consideración más general de la Historia deja reconocer fácilmente que, tanto en la vida de los pueblos en particular, como en la evolución de todo el linaje humano, dominan *ciertas leyes* que no se prestan á ser conocidas con seguridad, pero que determinan una regularidad que se encuentra particularmente en la vida religiosa. Las oscilaciones de la vida de los pueblos que tienen su fundamento en el carácter particular de la vida psíquica humana, muestran por más de un concepto la regularidad de las oscilaciones del péndulo. Desde un sencillo círculo de ideas, por medio de nuevas experiencias, se desarrollan luchas y dudas, se desenvuelven nuevos conceptos y costumbres. La decadencia y el progreso, lo alto y lo bajo alternan, hasta que sólo en Jesucristo se funda un movimiento duradero de progreso,

(1) M. Müller, *Religionswissenschaft*, 126.
(2) M. Müller, *Religionswissenschaft*, 139; Schultz, *Alttest. Theol.*, 40.
(3) O. Pfleiderer, *Religionsphilos.*, 3 1896. V. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 90 A. 1, 101.

pero que en algunos pueblos vuelve á tomar un curso lleno de vicisitudes.

Ya Lasaulx puso de relieve el hecho notable de que las mayores reformas religiosas, así como los movimientos más vastos de las ideas de los pueblos antiguos, ocurrieron exactamente en la misma época (ó por lo menos en el mismo período). Kong-tse, Buda, Zoroastro (?), las profecías, Heráclito y la filosofía, en Italia los pitagóricos, con los institutos religiosos y políticos de Numa ó de Servio Tulio, son del mismo siglo. «Este movimiento que, como si recorriera un hilo metálico, vibra desde China hasta Roma, es, en efecto, un fenómeno estupendo y misterioso. En la vida psíquica del individuo no hallamos explicación para él [1].» Para estas oscilaciones de la vida de los pueblos, debemos suponer otras causas. El género humano constituye un conjunto orgánico, su evolución debe estar sometida á una ley superior, sin la cual jamás entenderemos enteramente la historia de la religión.

Verdad es que los factores que han impreso su huella en los sistemas individuales, pueden reconocerse históricamente; pero sólo son las causas segundas, las causas mediatas. Los puntos fundamentales de los sistemas permanecen intactos. Bajo la influencia del docto brahmanismo y de la casta sacerdotal se formó en la India el politeísmo panteísta; bajo la influencia de la sabiduría hierática, llegaron al mismo extremo los egipcios, como también los babilonios y los fenicios; esta evolución más libre de los pueblos dió á luz, entre griegos y germanos, un politeísmo ético, y cerrado el sistema político, originó en Roma una religión nacional, y en China una moral oficial. La intervención de personalidades especiales consiguió que el persismo, el budismo y el islamismo se elevaran algo sobre este nivel.

26. División cualitativa.—Pero la *crítica cualitati-*

(1) Siebeck, *Religionsphilos.*, 50; Köstlin, *Stud. u. Krit.*, 1890, 223; Stein, *An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie*, 1890, 120.

va de las religiones, además de la evolución genética de éstas, todavía problemática, es de gran importancia para la Apologética. En esto ha de atenderse lo mismo ó más todavía al terreno moral que al intelectual. Por este motivo, la división en *religiones naturales, morales* y *religiones redentoras* ó *espirituales* (1), ha tenido gran aceptación en los tiempos modernos. Cuando se partió de la distinción de Hegel entre religiones naturales, espirituales y cristianas, y entre religión fijada por la naturaleza y religión del espíritu (Asmus, Scharling, Hartmann): naturalismo, supernaturalismo y teísmo, atendióse principalmente al elemento moral.

Según que los dioses se conciban como seres naturales, ó según que las ideas morales dominen en las religiones, califícanse éstas de *naturales* ó *morales* (Tiele). Las religiones *naturales* se subdividen en tres grupos: 1. *Religiones mágicas polidemónicas*, bajo la influencia del animismo (salvajes); 2. *Religiones mágicas organizadas ó purificadas: politeísmo teriantrópico* (japoneses, dravidas, finlandeses y estonios, antiguos árabes, antiguos pelasgos, poblaciones de la antigua Italia, etruscos, antiguos eslavos; pueblos semicivilizados de América, antigua religión imperial de China, religión de los antiguos caldeos y egipcios); 3. *Adoración de seres en forma humana, pero de poder sobrehumano y esencia semiética: politeísmo antropomorfo* (indos vedas, antiguos persas, posteriores babilonios y asirios, pueblos civilizados semíticos, celtas, germanos, helenos, griegos y romanos). Las *religiones éticas* se descomponen en: 1. *Comunidades religiosas nacionales, nomísticas* (nomotéticas) (taosismo y confucionismo brahmanismo, cainismo y budismo primitivo, mazdeísmo, mosaísmo y judaísmo); 2. *Comunidades religiosas universalis-*

(1) Schopenhauer, *Werke*, II, 196; V, 408; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 534; Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, 1891, 73; Saussaye, *Religionsgesch.*, I, 10; Siebeck, *l. c.*, 49; Bossuet, *Das Wesen der Religion*, 1903, 27; Dorner, *Grundiss der Religionsphilosophie*, 1903, 131; Thiele, *Religionsgesch. und Inleidung tot de Godesdienstwetenschap*, 1896; *Revue de l'hist. des rel.*, II, 1897, 370.

tas (islamismo, budismo, Cristianismo). Estas últimas se llaman también religiones de redención, en cuanto admiten, no sólo una ley que regula la voluntad, sino también el amor que libra del pecado y del mal. Pero en el sentido estricto de la palabra, sólo el Cristianismo es una religión redentora, porque esquivando tanto la exagerada negación del mundo, propia del budismo, como la material afirmación del mundo de las religiones naturales, considera el mundo como un lugar de paso. El judaísmo es una preparación, el islamismo un retroceso.

27. Doctrina de la moral.—Mas como criterio de división, sólo hemos considerado las *prescripciones morales formales*. En realidad, todas las religiones imponen ciertas exigencias morales á los que las profesan, procedan éstas de la costumbre ó estén fijadas de un modo particular. Puede ocurrir que lo «infinito» sea sentido por unos principalmente merced á la naturaleza, y por otros más por la conciencia, y que por ello haya de hacerse gran diferencia entre la religión indogermánica, la semítica y la turánica [1]; pero no puede ser excluído el elemento moral, ni aun en los pueblos salvajes. Aunque entre los indos no encontráramos más que á Varuna, el cual, en el período más antiguo de los Vedas, es el padre de los dioses y de los hombres, el que ve todas las cosas, el que todo lo dirige, el señor del mundo, el vengador de todo, ya el elemento moral aparecería como esencial desde el principio. Si en el ulterior desenvolvimiento fué sofocado por el culto demoníaco de la naturaleza, esto no es un argumento de la tesis opuesta, sino que demuestra también el orden moral y religioso que Dios quiso y fijó al principio. El monoteísmo moralista ó teísmo, la creencia de que sólo la divinidad es superior á la naturaleza, y que el espíritu, por su santidad, es fundamento é imagen de la moral humana, sólo existe, estrictamente considerado, entre los judíos, en tanto que en los demás pueblos civilizados, la ley moral está

(1) M. Müller, *Ursprung*, 249. V. también Wetter, en *Literar. Rundschau*, 1883, n. 8, 9.

influída por el politeísmo posterior ó naturalismo; pero siempre ha conservado esta ley gran importancia, como se ve en indos, griegos, romanos y egipcios. Esta importancia se revela también en los sistemas dualísticos, por lo menos en cuanto el dualismo cosmológico va acompañado de un dualismo antropológico ético, y se reconoce en principio la prioridad ó superioridad del ser bueno, de Dios [1].

Si el estado primitivo, sencillo é infantil, pero que, en realidad, no existe ya en parte alguna, quiere considerarse como forma material de religión, y por ella distinguir el período en que la religión se sumerge por corruptela moral en la sensualidad, tendremos religiones sensuales, materializadas, corrompidas y purificadas [2]; pero bajo este concepto, ya no pueden clasificarse los pueblos en particular, sino solamente algunas fases de su desarrollo. A las religiones materializadas pertenecen las religiones de los indos posteriores, de los egipcios, de los asiáticos meridionales y de los pueblos salvajes, con la crueldad, el libertinaje, etcétera. Pero tampoco los griegos y los romanos estaban enteramente corrompidos. En el judaísmo y el Cristianismo se tuvo una norma positiva.

Según esto, todas las probabilidades están en favor de que nos hallamos en presencia de una línea descendente, y aunque parece como imposible separar las fases individuales desde puntos de vista generales, conviene conservar la división de las religiones paganas anteriores al Cristianismo en *religiones de pueblos cultos y religiones de pueblos bárbaros*. Pero á los cultos pertenecen primeramente los pueblos que poseen escritos canónicos, como la familia aria, aunque sea bastante pálida la aureola con que rodeamos á los arios, desde que conocemos mejor la historia de Asiria y Babilonia. Para mayor claridad, convendrá exponer directamente cada uno de los períodos de las religiones particulares según el orden de sucesión, y juntar todas las ramas de cepa indogermánica. Sin em-

(1) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 285.
(2) Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 1877, 188.

bargo de ello, es arriesgada la separación de los indos, intentada por Gutschmid y aceptada por Wachsmuth, y su unión con los chinos en una clase asiático-oriental. Después se hará la reseña de los semitas, exceptuados los judíos. Los egipcios forman el lazo de unión, y la continuación, los pueblos naturales. En esta escala descendente se agrupan también filológicamente los arios, los semitas y los turanios (1). Las religiones reveladas forman la conclusión. El judaísmo y el islamismo son formas regresivas.

28. **Estadística histórico-religiosa.**—Este es el lugar oportuno para dar una idea respecto al número de los que profesan las diferentes religiones. Es indudable que las estadísticas difieren bastante unas de otras. Nosotros nos ajustamos con escrupulosa exactitud á las investigaciones de Klose, hechas con el auxilio de un abundante material estadístico (2). Toda la población de la tierra se eleva á 1.539.000.000 de almas. De ellas son cristianos 549.017.000, esto es, el 35,7°/₀, 202.048.000, ó el 13,1°/₀ son mahometanos, y 11.037.000, ó el 0,7°/₀ judíos; en total, 762.102.000, ó el 49,6°/₀ son monoteístas. Entre las religiones politeístas ocupa el primer lugar el confucianismo con 235.000.000, unido con el culto de los antepasados; el brahmanismo ó hinduísmo cuenta con 210.000.000 de partidarios; el budismo con 120.000.000; el taosísmo con 32.000.000, el shintoísmo con 17.000.000, el llamado «antiguo culto» pariente del hinduísmo con 12.000.000, los demás, fetichistas y paganas, componen 144,7 millones. Los cristianos se subdividen en 264.505.922 católicos, 166.627.109 de protestantes, 109.147.272 greco-ortodoxos, 2.173.371 rascolnistas, 6.553.913 cismáticos orientales. Puesto que estos números se refieren á algunos años atrás, cree Klose que á principios del siglo XX había 270.000.000 de católicos y 170.000.000 de protestantes.

---

(1) Orelli las divide así: Grupo turánico (chinos, mongoles, finlandeses, japoneses); familia camítica (egipcios); familia semítica (con Israel y el Cristianismo); familia indogermánica; grupos africano, americano y oceánico.

(2) *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 7, 1903, 204. V. Juraschek, *O. Hübners Geographischstatistiche Tabellen*, 1903.

CAPÍTULO II

Religión de los indos

1. Los Vedas.—2. División de la religión inda.—3. El mito natural y el fetichismo no son el principio. Indole monoteística.—4. LosDevas. Zeus-padre.—5. Aditi y aditias.—6. Mitra y Varuna.—7. El culto en el primer período. Sacerdotes. Sacrificios. Soma. Inmortalidad.—8. Moral.—9. El período de Indra. Indra suplanta á Varuna, Agni á Mitra.—10. El culto. Soma es una bebida para los dioses.—11. Brahmanismo. Brahma y el brahmán.—12. Las castas. Poder de los brahmanes.—13. Establecimiento del derecho y de la moral por una literatura jurídica. Manu. Los Sutras.—14. Las escuelas filosóficas. Upanishad. La escuela de los vedanta.—15. Las escuelas Samkhya y Yoga. Pesimismo.—16. Budismo y jainismo: Asoka. Ordenes monásticas de hombres y de mujeres.—17. Sakya-Muni ó Gautama-Buda.—18. Paralelo entre Buda y Jesús.—19. La dogmática budista.—20. Canon.—21. Agnosticismo y ateísmo.—22. El nirvâna.—23. Nada de creación. Redención del dolor ó pesimismo.—24. Los tres tesoros del budismo: Buda, Dharma, Sangha. Decálogo.—25. El karma.—26. La moral cristiana y la budista.—27. La propensión ascética es un obstáculo para la misión.—28.—El budismo moderno.—29. Propagación del budismo.—30. El hinduísmo. Vishnu y Siva. Trimurti.—31. Religión del pueblo.—32. Sectas.—33. Encarnación de Vishnu. Krichna.—34. El sivaísmo.—35.—36. Culto. Moral. Adoración de ídolos y de animales.—37. Comparación con el Cristianismo.

I. *Carácter general*

1. Los Vedas.—Empezamos nuestro estudio por los pueblos civilizados, esto es, por los *indogermanos* ó indoeuropeos, los cuales, como arios (*ârya* = perteneciente á los amigos, noble), no son sencillamente una pura invención de los eruditos, sino, en realidad, parientes consanguíneos (1). A la cabeza de estos se hallan los *indos*, que poseen la religión más desarrollada, é, históricamente, la más antigua. Su origen se pierde en la más remota antigüedad, y no obstante sus numerosas transformaciones,

(1) Sobre la patria primitiva de los indoeuropeos, véase *Apol.*, I, 614, 5. Kossinna, *Die Indogermanische Frage archäologisch beantwortet*, «*Zeitschrift. f. Ethnol.*», 1902, afirma que ningún sabio sostiene ya la teoría oriental.

siempre han conservado en substancia su índole fundamental, esto es, cierta contraposición con la realidad del mundo y un colorido místico. Esta religión está recopilada en una literatura extensísima, cuyo principio quizá rebasa el año de 2000 a. de J. C. pero que tiene su fin mucho más tarde. Todavía no se sabe con seguridad cuándo apareció la escritura en la India. Por lo menos, ya se conocía en el siglo IV antes de Cristo (1). La razón por la cual se fijó más tarde por escrito la literatura sagrada, se explica por el severo precepto de transmitirla simplemente de palabra (2). Todavía hoy los brahmanes tienen que aprenderse de memoria todo el Veda.

La parte más antigua de los escritos religiosos, propiamente dichos, de los *Vedas* (οἶδα, saber, ciencia (3)), el *Rig-Veda* (Veda superior), constituído por himnos (1077), dispuestos según las familias de los cantores, está formado de partes publicadas en tiempos diversos. No se considera ya como una especie de enciclopedia de las ideas más antiguas de la familia indogermana, sino como una colección de cantos litúrgicos, de épocas, países y lenguas diversas, que presuponen el conocimiento del ritual. Pero, en general, puede considerarse como bien fundada la distinción entre un *antiguo período de Varuna*, un *período medio de Indra* y un *período posterior de Brahma*, que comienza en la *época védica posterior* (4). Los demás Vedas, los Vedas

(1) Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 143. En 125, 259; I, 1893, 177, presenta un cuadro de la literatura de la India. V. también Schröder, *Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung*, 1887; Weber, *Indische Literaturgeschichte*, 2 1876; Bradke, *Ueber Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Altertumswissenschaft*, 1890 (contra Schrader); Lefman, *Gesch. des alten Indiens*, 1890; Oldenberg, *Religion des Veda*, 1894; Hopkins, *The religions of India*, 1895.

(2) M. Müller, *Natürliche Religion*, 39, 50. Sobre la literatura védica, véase ibíd., 52, 100. Bühler, *Indisohe Paläographie*, 1897, 18, cree que la escritura fué introducida hacia el año 800 a. de J. C. por medio de mercaderes indos que conocieron el alfabeto semítico.

(3) M. Müller, *Essays*, I, 1; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, II, 2 1180; Fischer, *Heidentum und Offenbarung*, 1878, 13; Baumgartner, *Gesch. der Weltliteratur*, II, 1897, 3.

(4) M. Müller, *Physische Religion*, 1892, 93; Saussaye, *Lehrb.*, II, 9; Dahlmann, *Der Idealismus der indischen Religionsphilos. im Zeitalter der*

Sâma, *Yajur* y *Atharva* consisten, unos en cantos tomados del Rig-Veda y ordenados según las necesidades litúrgicas, y otros, en oraciones, en fórmulas de sacrificios, exorcismos y conjuros. El *Sâma-Veda* contiene los cantos para la ofrenda del Soma, el *Yajur-Veda*, el ceremonial de los sacrificios (*rik* = verso, canción; *sâman* = canto, melodía; *yajus* = fórmula de sacrificio, juicio). El *Atharva-Veda*, prescindiendo de los himnos tomados del Rig-Veda, es una colección desordenada de fórmulas de imprecaciones y hechicerías y de encantamientos. Es el más reciente de los cuatro Vedas, y no se considera de la misma edad que los otros; con todo, se cree que pertenece al siglo XI. Es seguro que Buda tuvo ya á la vista todo el Veda.

Respecto á su contenido, se divide el Veda en himnos (*Mântras*, palabra sagrada), obras en prosa más modernas, explicaciones casuísticas de los himnos y del ceremonial de los sacrificios (*Brâhmanas*) que se supone ya conocido, y en *Sûtras* (reglas rituales [1]). Estos siguen, como partes del Veda (Vedanga), al Veda propiamente dicho, y para cada colección dan un nuevo ceremonial más breve que los brâhmanas. A la vez que evitan toda especulación inútil, ofrecen en lengua veda posterior un compendio de los deberes de las tres clases sacerdotales, y un manual de reglas, que los sacerdotes sacrificadores debían aprender de memoria. Las dos primeras partes se llaman también *Srauta* (oído, doctrina sagrada, revelación, de *sruti* = audición), la tercera parte se llama *Smrâta* (tradición, de *smriti* = memoria [2]).

Los Vedas están escritos en sánscrito, la hija más antigua de la primitiva lengua aria, ó por lo menos, el dialecto indo más antiguo; así, los himnos del Veda, los brahmanas y los sutras, están escritos en sánscrito védico; el

---

Opfermystik, 1901, 18, 31. Brunnhofer (*Iran und Turan*, 1889) considera el Rig-Veda como una antología de himnos sánscritos é iranios, cuya escena fué el Irán septentrional hasta Pendjab.

(1) Hardy, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, 1893, 2; Baumgartner, *Weltliteratur*, II, 21.

(2) Max Müller, *Theosophie*, 101; Dahlmann, *Nirvâna*, 1896, 29.

libro de la ley de Manú y los Puranas, los libros propiamente teológicos de las sectas, en el sánscrito literario de Panini; el canon meridional de los budistas, en pali; los Angas de los Gainas, en el maharashtri antiguo, y el canon septentrional en el pracrito no gramatical. Entre la evolución del lenguaje y la de la religión existe cierto paralelismo, de manera que, sin el conocimiento de la evolución histórica de la lengua, muchas cosas permanecen inexplicables en la historia de las religiones indostánicas (1).

2. **División de la religión inda.**—Por lo dicho puede presumirse la dificultad de una *división* en *períodos* de la religión indostánica. Hay que recurrir exclusivamente á los criterios internos, porque careciendo los indos de sentido histórico, la Cronología carece de fundamento seguro. La división de M. Müller tuvo al principio gran aceptación, pues dividía toda la evolución, conforme á los escritos, en cuatro períodos: el período de los Tshanda, en el cual nacieron los diversos himnos (1800-1400); el período de los Mantra, en el que éstos fueron coleccionados (1400-1000); el período de los Brahmanas (1000 600) y el período de los Sutras (600-200). Pero no limitándose con tanta escrupulosidad á los Vedas, sino teniendo también presente la literatura y la evolución posterior, se cuentan, con Barth, los cuatro períodos siguientes: Vedismo, brahmanismo más antiguo, budismo con el jainismo, y el brahmanismo más reciente ó hinduísmo (2). Jacobi y otros, fundándose en indicaciones astronómicas, trasladan á los años 4500, 2500 antes de Cristo el período civilizado, como fruto del cual han llegado hasta nosotros los cantos del Rig-Veda, y atribuyen á la segunda mitad de este período los

(1) M. Müller, *Natürl. Relig.*, 289; Baumgartner, *l. c.*, II, 25, 77.

(2) Wurm, *Geschichte der indischen Religion*, 1874; Fischer, *Heidentum*, 20; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 239; I, 1893, 177; I, 1894, 228; Herm. Jacobi, *Ueber das Alter des Rig-Veda*, *Festgruss an R. v. Roth*, 1893, 68 73. Al contrario, Oldenberg, *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*, «*Zeitschrift der D. M. Ges.*,» 1894, 629. Supone que la conquista de la India se realizó en el año 1000. Más antiguos son los testimonios de las inscripciones cuneiformes acerca de tribus indas en la Mesopotamia.

himnos conservados por nosotros. Como quiera que sea, el Rig-Veda se remonta más allá del año 1000.

3. El mito natural y el fetichismo no son el principio. Indole monoteísta.—Acerca del *principio* de la total evolución que se remonta á los tiempos prehistóricos, no sólo son, como en todo, casi diametralmente opuestas ambas escuelas de la historia de las religiones, la *filológica* y la *antropológica*, sino que los mismos filólogos están también entre sí en continua discordia. Pero aunque los *folkloristas* tengan razón en considerar el elemento popular en los cantos, en la leyenda y en los usos y costumbres (Gaidoz, A. Lang, Frazzer), y aunque haya de admitirse un fondo de fe popular también en el brahmanismo y en su culto [1], no obstante esto, siendo como son tan inciertas las noticias respecto á los conceptos religiosos de los «pueblos naturales», cuya prehistoria nos es desconocida, al tratar de la religión histórica de los indos siempre será mejor proveerse ante todas cosas de documentos. Y puesto que los Vedas, en el estado en que los tenemos, nos ofrecen el cuadro más evidente de la formación de los mitos, fácil nos será hacer empezar la religión de los indogermanos en el *mito natural*, del cual se cree que se han formado sucesivamente el henoteísmo, el politeísmo, el monoteísmo y el panteísmo.

Por lo menos debería considerarse el mito natural como la vestidura más antigua de las ideas religiosas. Este mito debería haberse aligerado paulatinamente de la tal vestidura para dejar aparecer la religión teística del espíritu, que objetivamente es verdadera, pero que fué resultado de labor larga y penosa [2]. Además de los objetos «tangibles» (piedras, conchas), de los «semitangibles» (ár-

---

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1895, 116.

(2) Asmus, *Die indogermanische Religion*, I, 1875, 143; Saussaye, *Lehrb.*, II² 16; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 242; Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 34; Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897 (*Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde. Herausgeg. von Bühler*, III, 1896-1897, 1 A.); Schrader, *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur-und Völkergeschichte Alteuropas*, 1901.

boles, etc.) y de los «intangibles» (cielo, sol, astros, aurora), cuya percepción maduró la idea de lo infinito (interpretación solar; M. Müller), existen particularmente los meteoros (tempestad, etc.), que sin duda motivaron en los hombres primitivos el presentimiento de lo absoluto, de lo infinito (interpretación meteorológica; Kuhn, Lauer, Asmus). El Dios supremo lucha con los demonios para conquistar la lluvia; los dioses particulares tienen su esencia en las funciones en que aparecen en el mito; pues en este primer grado de desarrollo, en el henoteísmo, las formas divinas se confunden las unas con las otras, sin que sea fácil precisar la distinción entre lo divino y lo terreno. De este principio se desarrollaron después las formas religiosas de los pueblos indogermánicos, y especialmente el panteísmo acósmico de los indos.

Pero hasta ahora sólo es seguro el hecho de que en la última fase, antes de la separación, la religión de los indogermanos había llegado ya al *culto de la naturaleza.* Y es que los arios no pusieron por fundamento de su religión el curso diario y anual del sol, como los egipcios, ni la astrolatría, como los babilonios (astronómica y astrológica), sino que principalmente personificaron los meteoros. Pero no sólo se ha comprobado que no tiene fundamento la suposición de un fetichismo universal en el período más antiguo, ó, para los indogermanos, en los tiempos más remotos de la historia, sino que, como resultado de una investigación experimental, se confirma la existencia de una religión espiritual y monoteísta (1). Todavía se encuentran palpables huellas de esta antigua religión espiritual en el Veda más antiguo. Que las ideas religiosas de los himnos sean todavía la sencilla expresión de la poesía religiosa más antigua, como se ha supuesto hasta ahora, ó que, por lo contrario, lleven en sí la huella del espíritu sacerdotal, el sello de una reacción contra ideas místicas, religiosas y má-

---

(1) Schoebel, *Recherches sur la religion de la race inde-iranienne*, 1872; Vetter, *Literar. Rundschau*, 1883, 264; Aiken, *The Dharma of Gotama*, 1900, 1, 45; Schröder; *Wessen und Ursprung der Religion*, 1905

gicas [1], como ahora se intenta demostrar, en uno otro caso, aun en aquella «especie de jerga masónica» de la época más remota, que sólo debía ser entendida por los iniciados, al lado de muchas particularidades poéticas, brilla ya un concepto profundo del universo á la luz del principio religioso, por mucha importancia que se conceda al «origen naturalista de los mitos». Los dioses vedas no son puros «dioses de naturaleza», sino que están en relación con la naturaleza. Son los guías de la naturaleza, pero se elevan por encima de la esencia de ésta; son dioses de índole espiritual y abstracta. Si la historia crítica de las religiones debe admitir que la religión veda oscila entre dos términos, entre el puro y sencillo politeísmo y una especie de monoteísmo con varios titulares [2], con esto se viene á reconocer por lo menos un fondo monoteísta (henoteísta). La estrecha unión entre la divinidad y el mundo con sus fuerzas, trajo consigo que la creencia en la unidad del mundo, la identificación panteísta de lo infinito con lo finito, echó cada vez raíces más profundas.

En vano buscamos en el Veda palabras de índole abstracta, como seres sobrehumanos ó fuerzas personales; aun las *expresiones genéricas para designar los dioses*, como *deva*, brillante, *vasu*, reluciente, *asura*, viviente, están llenas de significación física en los himnos más antiguos. Desde el principio hallamos en él caracteres dramáticos perfectamente definidos, como Dyâus, el cielo esplendente, Varuna, el cielo tenebroso, Marutas, la tempestad, Agni, el fuego, y Ushâ, la aurora [3]. Pero es dudoso que tengamos aquí el tránsito de la religión primitiva á la abstracta, con propensión al panteísmo. El Rig-Veda no representa el principio de la Mitología, sino que es solamence una «parte del gran cauce por el cual circulan la fe y el pensar indos». Es indudable que nunca se representan

(1) Bergaigne, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 345; I, 1889, 339. Por lo contrario, ibíd., I, 1890, 301, 515; Saussaye, *l. c.*, II, [2] 16.
(2) Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 262; Dilger, *Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum*, 1902, 66, 146.
(3) M. Müller, *Natürl. Religion*, 122; *Phys. Rel.*, 318.

á los sentidos seres puramente sobrehumanos sin atributos definidos; pero ¿se sigue de esto que nunca pudieron insinuarse en el entendimiento y en el corazón religioso? Entonces los antiguos, en general, no habrían podido elevarse á cierto concepto abstracto de Dios, ni tampoco á la aplicación del concepto divino á los fenómenos celestes. Si los Rischis vedas (profetas, videntes), cuando en el Rig-Veda cantaban alabanzas á los torrentes, á la aurora, al cielo ó á Indra, Dios del cielo, no pensaban sencillamente en objetos visibles, sino en algo que estaba por encima de todo aquello, ora se llame esto lo desconocido, lo infinito ó lo divino, es señal de que poseían ideas abstractas ó universales. Precisamente en la religión aria primitiva se muestra que al lado de la adoración de la naturaleza y del culto á los antepasados, existe la creencia en un ser elevadísimo, que es un principio indispensable de la religión (1).

En el Rig-Veda falta toda huella de *fetichismo* propiamente dicho, y las mitologías cosmológicas, metereológicas ó luminosas, de las cuales están llenas los himnos que lo componen, no explican por sí solas ninguna concepción precedente. Cielo y luz son en toda religión los símbolos propios para la expresión de sus ideas: *Coeli enarrant Dei gloriam*, es decir, el movimiento y el fulgor de los astros revelan el Dios que los dirige y los ilumina. Cambiemos una palabra, digamos el Dios, cuya figura y esencia son, y tendremos la fórmula exacta del *sabeísmo* veda (2). Los diversos aspectos del esplendor celestial aparecen ahora como manifestaciones directas de fuerzas físicas, que primero fueron hipostasiadas, y, por último, se concibieron panteísticamente como efectos del Todo. Sin embargo de ello, otros encuentran en el Rig-Veda todavía

(1) Schröder, *Ueber der Glauben an ein höchstes gutes Wessen bei den Ariën (Indogermanen. Vortrag zu Basel*, 1904).

(2) Regnaud, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1899, 340; *Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indoeuropéenne*, 1892. Además, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1892, 877; Hillebrandt, *Allg. Ztg.*, 1895, cuad. n. 81 (con Bergaigne, *Prinzip der Erklärung der Sonnenmythologie; Lichterklärung); Les premières formes de la religion de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, 1895. Por lo contrario, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 320.

clarísimos indicios de que el primitivo naturalismo produjo una especie de teísmo espiritual y que el Dios del cielo resplandeciente (Mitra-Varuna) llegó á ser un dios ordenador, soberano, omnisciente y moral [1].

Aun cuando no es probable que la poesía litúrgica (religión de Agni y Soma), que presupone, no obstante esto, ideas religiosas, precediera á la *Mitología cósmica* (Regnaud contra M. Müller y Kuhn), no por eso ha decirse que esta última sea la religión primitiva. Ambas escuelas consideran el período mítico como una *corrupción.* Esto se demuestra por el hecho de que el creador del mundo (*viçvakarman*) y el sacrificio del mundo están confundidos. Sólo en los cantos más recientes del Rig-Veda, en los textos del Yajur y los Brahmanas, Prajâpati es el señor de las criaturas. Creado antes á sí mismo, al punto creó la oración (brahmán), es decir, los tres Vedas; después las aguas con su palabra (*vâc*, revelación; *vacaspati* = señor de la palabra); de las aguas creó el huevo del mundo, y, tocándolo, bajo la triple exclamación «Hágase», creó de nuevo los tres Vedas. Del huevo salieron la tierra y el cielo [2].

4. Los Devas. Zeus-Padre.—Los *dioses* más antiguos de los indogermanos se llaman en general «Deva,» que comúnmente se interpreta como lo resplandeciente, la claridad, lo brillante (*div* = lucir), y se dice del sol, del cielo, de la aurora, de la tempestad [3]. Pero también es el término indogermánico que designa «cielo», el cual todavía resuena en la expresión *sub divo*, en tanto que δῖος está más restringido y θεός (los griegos: θεατόν, lo visible, θεόν, lo corriente, τιθέναι, poner, porque todo está puesto en el orden más bello; Curtius, θες, rogar: el implorado) sólo puede reconocerse violentamente. Esta significación ha contribuído quizás á emplear *deva* para designar á Dios, aunque no es la única denominación indogermánica de la divinidad. La palabra

(1) Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 1877, 77.
(2) Dilger, *Erlösung des Menschen*, 149; Dahlmann, *Idealismus*, 48.
(3) M. Müller, *Essays*, I, 23; Saussaye, *Lerhbuch*, II, ² 15.

vuelve en *ziu* y en otras denominaciones arias que significan el Dios supremo, y muestra tanto la homogeneidad primordial como el origen monoteísta de estas religiones. Por este motivo, M. Müller, á pesar de todas las objeciones suscitadas contra la aplicación de los estudios lingüísticos á la mitología, pudo elogiar la fórmula: *Dyâush-Pitar =Zeus=Pater=Júpiter=Tyr,* anglosajón *Tin,* antiguo tudesco *Zio,* como el mayor descubrimiento histórico del siglo XIX. «Los dioses arios no están ordenados en república; tienen un rey. Sobre todos los dioses, hay un Dios supremo; Zeus, Júpiter, Varuna, Ahura-Mazda [1]. Este padre antevédico es el antiguo Dios supremo de los indogermanos. De él proceden los Devas, los «habitantes del cielo,» los «hijos del padre Zeus.» Es imposible negar esta «lección de Júpiter.» «Puede discutirse que las ramas principales de los indoeuropeos, antes de su separación, considerasen este dios como divinidad reguladora, tanto del orden cósmico como del orden moral; pero no puede ponerse en duda que no hay ninguna herencia común para la identificación del Dios supremo con la única realidad absoluta de griegos, latinos, persas é indos» (es decir, panteísmo [2].)

Tomada á la *letra,* la religión de los vedas es un *politeísmo* con 3339 dioses; según la creencia popular inda, son 333 millones. Pero los poetas estaban muy distantes de estos rigurosos conceptos y atribuciones que nosotros, dada la multitud de dioses, creemos necesarios para cada dios en particular. Cada dios es para ellos la divinidad. *Deus,* de *deva,* indica una edad muy anterior á los Vedas, se remonta al origen del lenguaje y de la religión, de la cual romanos é indos tomaron los nombres de sus divinidades y los elementos de su religión y de su lengua [3]. La raíz *dyu* (prime-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 305, 394; II, 1886, 108; M. Müller, *Nineteenth Century*, Octubre 1885. Asimismo en *Natürl. Rell.*, 393, y *Phys. Rel.*, 174. V. también Spiegel, *Avesta,* I, 6; II, CXI; Bradke, *Ahnra Mazda und die Asuras*, 1884, 34, y *Theol. Lit.-Ztg.*, 1895, n. 23 (contra Oldenberg).

(2) Alviella, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 5.

(3) M. Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, 4.

ramente masculina, después femenina) se encuentra todavía en el sánscrito para designar la divinidad. Todas las lenguas indogermánicas no tienen más que esta palabra única para Dios. Si todavía quisiera admitirse que la primera deificación de las fuerzas físicas es Dyâus, el cielo (el dual, *dyâvâ* = cielo, literalmente los «dos cielos,» realmente «el cielo y el objeto que forma con él un par, la tierra y la atmósfera»), ó Dyâush-Pitar, el padre del cielo al lado de la madre tierra, debiera haber precedido esta representación alegórica del concepto armónico y puramente teístico de Dios que aun resuena en Dyâus, Varuna é Indra. «En las ruinas existentes de un mundo de creencias ya pasado, en las del Rig-Veda, está, en su grandeza solitaria, el Dios del cielo, Dyâus, llamado también «Padre Asura», ó sencillamente «el Asura,» es decir, el Señor en el pleno sentido de la palabra, ó «el Padre, pura y simplemente [1].»

II. *La religión veda brahmánica.*

5. **Aditi y aditias.**—En la religión brahmánica se distingue un elemento esotérico y otro exotérico. Por una parte, poseen los Vedas un libro de la revelación considerado como divino, una legislación de las castas y un corto ceremonial de los sacrificios; y, por otra, en el Atman y en Brâhma, una mística religiosa, que iguala entre sí á todos los creyentes, y se pierde en lo divino. Aquélla es la religión oficial, ésta es especulación.

En el *período más antiguo* fueron invocados los Devas en plural, pero igualados enteramente entre sí y alabados como santos y dioses que requieren la divinidad. Luego, bajo diferentes nombres empezaron á aparecer como representantes de las fuerzas físicas, como naturalezas distintas reveladas de un ser infinito, del *Dios Supremo,* y como las relaciones de éste con respecto al mundo. En tal sentido,

(1) Hardy, *Vedisch-Brahm. Per.*, 1893, 23; Lenormant, *Histoire*, V, 366; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1894, 339.

se llaman *Adityas*, los eternos. Su madre es *Aditi*, es decir, lo infinito, la infinidad, lo ilimitado, la eternidad. Pero también Aditi, que, por otra parte, al lado de Varuna y de Indra, desempeña en el Rig-Veda un papel secundario, y falta enteramente en el Avesta, es interpretada por la mayor parte de los investigadores, como la madre de los âditias en el sentido naturalista y en conformidad con la raíz etimológica, esto es, relajación, libertinaje, libertad, inmortalidad, referida la claridad del día como incorruptible [1], ó al «océano de luz del cual sale la aurora [2],» á lo infinito visible, al cielo, al cielo y á la tierra. En el primer caso, sería una abstracción tardía, y en el último, «una de las concepciones y creaciones más antiguas del espíritu indo.» Aditi sería la diosa de la tierra, y los âditias, los protectores celestiales de todo el mundo, los santos [3]. Pero esta oposición muestra ya que debió fundarse en un concepto más antiguo. La libertad es una libertad de la culpa y del pecado.

También M. Müller reconoce que palabras como Aditi excitan siempre nuestra admiración. Que esto no pueda demostrar que los Rischis vedas ó sus predecesores arios hubiesen tomado su punto de partida del concepto claro y del nombre determinado de lo infinito *in abstracto*, es verdadero sólo cuando se quiera tomar por la más antigua de todas la interpretación veda de lo infinito visible, del espacio infinito sobre la tierra, si bien es preciso reconocer que aun las partes más vetustas del Rig-Veda representan solamente el pensar ario más remoto, y están muy lejos del origen de todas las cosas. En el culto de Aditi pueden reconocerse en el sentido naturalista los restos desfigurados de una religión primordial del espíritu. El hombre de la naturaleza, llevaba en sí como herencia de tiempos mejores, la idea vaga de un ser infinito en el tiempo y en

(1) Max Müller, *Essays*, I, 26; *Natürl. Relig.*, 126, 141; Dilger, *Erlösung*, 24, con Oldenberg; A. Hillebrandt, *Ueber die Göttin Aditi*, 1876. V. *Literar. Rundschau*, 1883, 238.

(2) M. Müller, *Ursprung*, 249. V. *Liter. Rundschau*, 1883, 260.

(3) Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 19.

el espacio; pero teniendo presente que su espíritu está inclinado á lo que cae bajo los sentidos, al buscar la expresión sensible de esta idea, halló, en el manantial inagotable de la luz del día, que todas las mañanas reaparece, la imagen de lo que ya ondeaba en forma confusa ante su alma [1].

En los Vedas no llegó á personificarse este concepto de Aditi como de lo Eterno, aunque no faltan indicios de ello; pero la época posterior supuso sin más ni más una diosa Aditi y sus hijos, los seis aditias [2]. La comparación con los Amschaspentas del Avesta hace sospechar que los âditias debieron ser una especie de *genios* que, como seres de luz, puros y espirituales, estaban al lado del Dios supremo (ángeles). Sin embargo de ello, no puede negarse que también Varuna y Mitra se contaban en esta categoría [3]. El número seis es, en efecto, el regular, pero no el único para la clase de los âditias. Harlez cuenta cinco, de los que solamente tres son primitivos: Mitra, Varuna y Aryamán, y rechaza el paralelismo con los Amschaspands.

6. Mitra y Varuna.—Puesto que Deva era lo luminoso, lo radiante, el supremo Dios de la luz, y su imagen la luz del sol, pudo representarse de día como *Mitra*, dios de la luz del día (sol), y de noche como *Varuna*, dios de la nocturna luz de las estrellas (luna, Soma). No obstante esto, raras veces se menciona á Mitra sin Varuna, y sí éste sin aquél, pues está comprendido é incluído en él, si bien el dios-luna nunca ha desaparecido enteramente. *Varuna* recibe en los himnos epítetos más sublimes que los otros dioses [4]; de Mitra sólo se habla en un solo canto. Pero Varuna no es un dios del cielo en el sentido elemental de la palabra, sino forma espiritualizada de Dyâus; y en el sentido ontológico, físico y ético, es el altísimo, el único

(1) Wetter, *Liter. Rundschau*, 1883, 229.
(2) R. Roth, *Zeitschrift der D. Morgenl. Ges.*, VI, 68.
(3) Hardy, *Vedisch-brahm. Per.*, 56; Dilger, *Erlösung*, 25.
(4) Hardy, *l. c.*, 51; Baumgartner, *Weltliteratur*, II, 14.

dios de la antigua India; es el Asura indo (espíritu), el gran Asura [1]; es el Señor, palabra que se aplicó más tarde á las potencias demoníacas. Según su etimología, Varuna es el «dominador, el gobernante;» es el «rey» de los dioses y de los hombres, creador y señor del universo, el que lo puede todo, el que lo ve y juzga todo, el que lo venga todo, á quien el hombre confiesa humillado sus culpas, cuyo castigo teme el pecador, cuya gracia y amparo suplica y espera. Varuna es el dios del orden, de la regla (Rita), como ésta se halla simbolizada en el cielo. A él se refieren en su mayor parte las ideas éticas más profundas. Aun en los himnos dedicados á él, se procura encontrar un sistema moral en el propio sentido de la palabra, con ideas y preceptos que recuerdan el Cristianismo [2].

Mitra (amigo) está al lado de él, con respecto á los hombres, como mediador entre Dios y los hombres, como es llamado por Plutarco el Mitra de los persas (μεσίτης) [3]. Ambos poseen la omnisciencia y la sabiduría infinita *(mâyâ)*. Los adoradores de Indra que suprimieron el culto de Varuna, dieron á *mâyâ* el significado de engaño. Con esto queda excluído el carácter dualista al par que el panteísta. Verdad es que Varuna abarca todo el universo, pero también ha creado el cielo y la tierra, con lo cual ciertamente no se quiere dar á entender. el concepto de la creación en el sentido más riguroso de la palabra. Cuando los Vedas tratan de explicar la regularidad absoluta del cielo por medio de lo que dice el Rig-Veda: «Todo está en Varuna, ó todo existe por Varuna,» con este dios del cielo dan algo más que «una expresión de panteísmo inconsciente.» Porque si el principio teísta tiene su fundamento en el co-

(1) Fischer, *Heidentum u. Offenbarung*, 22, 36; O. Schrader, *Sprachvergleichung*, 432; M. Müller, *Natürl. Rel.*, 477; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 78 *(Varuna de svar-splendere)*; Brunnohofer, *Iran und Turan*, 173 (de varnascondere).

(2) Casartelli, *L'idée du peché chez les Indo éranites de l'antiquité*, «*Compte rendu*», I, Friburgo 1898, 137; Dahlmann, *Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde*, 1899, 3; Dilger, *l. c.*, 248.

(3) *De Is. et Osir*, 46.

razón, con mayor fundamento debe tenerse por genuina expresión del sentimiento religioso la manera más antigua de expresar el concepto teísta. En la época brahmánica, Varuna presidía á la nobleza, y Mitra á los sacerdotes. En la unión de los dos, Mitra corresponde al entendimiento, y Varuna á la voluntad.

7. El culto en el primer período. Sacerdotes. Sacrificios. Soma. Inmortalidad.—El *culto* era muy sencillo en aquella época patriarcal. Al principio podían sacrificar todos, excepto los sudras. Sin embargo de ello, en los antiguos cantos se deja ver cierto carácter sacerdotal y un estado teocrático, propio, en general, de la antigüedad indogermánica [1]. Mas poco á poco fué penetrando el sacerdocio en las cortes de los reyes y ocupando los cargos políticos más elevados. La función esencial era la oración, y más tarde también los cantos durante los sacrificios. Según esto, formáronse tres clases de sacerdotes. A la primera correspondía la preparación del sacrificio (Brahmanas del Yajur-Veda), á la segunda el cantar (Br. del Sama-Veda) y á la tercera el recitar determinados himnos con la mayor corrección en la pronunciación (Br. del Rig-Veda). Por consiguiente, había sacerdotes oficiantes (Adhvaryu), cantores (Udgatar) y recitadores (Hotar) [2]. Cuanto más se ejercitaban la oración, el canto y los sacrificios por una clase sacerdotal, más minucioso era el ceremonial y más codiciado el ministerio.

Los *sacrificios*, que constituían ya la esencia de la religión, eran al principio Karmán, esto es, acto [3], en cuanto Dios y el mundo eran desviados de la fuerza omnieficiente del sacrificio. Todos los actos del día se dedicaban á Dios. Después se ofrecieron manjares, animales y hombres [4]; por fin, los sacrificios, si no cesaron del todo, á cau-

(1) Dahlmann, *l. c.*, 34; Hillebrandt, *Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber*, 1897.

(2) M. Müller, *Phys. Rel.*, 66, Hardy, *l. c.*, 138, 142; Saussaye, *Lehrb.*, II, 32.

(3) Dahlmann, *Idealismus*, 44, 54. V. arriba, pág. 00.

(4) M. Müller, *Phys. Rel.*, 96; Hardy, *Vedisch brahm. Per.*, 59. Una sen-

sa de la aversión á la comida de carne, en conformidad con la ley de Manú, fueron substituídos de diversas maneras por otros. Se ofrecían en las casas ó al aire libre. Los Vedas no conocían los templos. El objeto de éstos, según la máxima *do ut des*, era ante todas cosas ofrecer á los dioses un banquete para obtener beneficios, y después la *expiación* y la *santificación;* pues la conciencia de la culpa es un rasgo de la religión veda, tan saliente como la convicción de que los dioses pueden aligerar á los hombres la pesada carga de sus pecados. Es peculiar de la índole de esta religión el hecho de que la culpa personal casi desaparecía frente á los pecados de la nación entera, y la justificación se considera como una indulgencia por parte de los dioses; así y todo, el elemento moral aparece briosamente frente á los desaciertos exteriores y rituales. La propensión á la felicidad terrenal mostróse cada vez más predominante.

El culto de *Agni* y del *Soma*, ofrecía en la eficacísima unión de la palabra, de la forma dominada por el rígido orden (Rita), con los elementos (sacrificios y oraciones brahmánicas), un medio misterioso de la gracia, ya que la libación narcótica del jugo del *Soma (sacrostemma acidum s. asclepias acida)* debía substituir al goce del árbol de la vida en el paraíso, del cual fué despedido el hombre por el pecado original, y otorgarle de nuevo la perdida inmortalidad. Nada se dice en el Rig-Veda de la *transmigración de las almas*; pero muchos pasajes que aluden á la inmortalidad del espíritu y á la vida eterna, contradicen directamente tal creencia, y aun se expone en él la doctrina de la resurrección de los cuerpos [1].

8. **Moral.**—La *moral* estaba estrechamente unida á la

tencia inda dice que al principio los dioses tomaron á los hombres como víctimas; luego se retrajo de éstos la Mehda (capacidad de hacer de víctima) y pasó al caballo, del caballo al buey, á la oveja, á la cabra; de estos animales la Mehda anduvo por la tierra; entonces los dioses dieron vuelta á la tierra y hallaron la Medha en el arroz y en la cebada.

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 248; Fischer, *Heidentum*, 84; Macdonell, *The ancient indian conception of the Soul and its future State*, «*The Journal of Theol. Studies*, 1900, 492. Sobre la moral, v. Ratzel, *Völkerkunde*, III, 440; Hardy, *l. c.*, 17; *Indische Religionsgeschichte*, 1898, 6.

religión. Al lado del culto externo de Dios, en la oración y en el sacrificio, se da especial valor á la intención y se condena la falsedad y la infidelidad, se teme la santidad y la ira de los dioses, y se implora la remisión de los pecados. Verdad es que los conceptos del bien y del mal coinciden con los de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, y que se concibe el pecado en forma más bien jurídica; pero en el fondo perdura la idea de que el hombre debe custodiar la pureza del alma, y que la perfección debe ser el fin último de su vida y de sus acciones.

La *vida de familia*, que tenía su centro religioso en la llama del hogar, figura del fuego sagrado, basábase en principios elevados, especialmente con respecto á la situación de la mujer, la cual no era entonces como fué después excluída de los negocios, sino que era considerada como ayuda y compañera del hombre, y participaba de sus derechos y ritos religiosos. Las mujeres son las poetisas de los himnos más bellos de los Vedas [1]. Todavía no existía la prohibición de casarse las viudas. La costumbre de quemar á las viudas nació más tarde de la interpretación errónea de un pasaje de los Vedas. Al principio no aparece tampoco la poligamia, aunque después se extendió muchísimo. El matrimonio era considerado como santo. La hija es la que ordeña; el padre es el protector y sostenedor de la casa, y los hermanos los tutores naturales de las hermanas.

Estas instituciones patriarcales de la edad prehistórica aria degeneraron muy pronto, y ya en los tiempos del Rig-Veda las costumbres dejan mucho que desear. El tono sencillo é infantil de una civilización dotada de la frescura de la juventud, fué derrocado por descripciones obscenas é impúdicas. En el simbolismo natural de los cantos del Rig-Veda, así como en la literatura sacrifical del Yajur-Veda y de los Brahmanas, no faltan expresiones escabrosas é indecorosas. La ligereza de ciertas bromas denuncian un ánimo malicioso [2]. Después, no siendo fácil casar

(1) Dahlmann, *Buddha*, 1898, 173, 203; Saussaye, *Lehrb.*, II, 38.
(2) Hardy, *Vedisch-brahm. Per.*, 17; Baumgartner, *Weltlit.*, II, 12.

á las jóvenes á causa del precio de compra, se extendió mucho entre los indos la costumbre de matar á las niñas después del nacimiento.

9. El período de Indra. Indra suplanta á Varuna, Agni á Mitra.—El *período de Indra*, en el cual fueron coleccionados los Vedas (colección samhita para cada uno de los cuatro Vedas) y se enriquecieron con algunos nuevos himnos, tuvo en verdad un carácter conservador; esto no obstante, significó un progreso, en cuanto Indra(=hombre, ¿ἀνήρ?), el dios de la lluvia, que apenas se menciona en los antiquísimos cantos del Rig Veda, aparece ahora como único dios del cielo, como el único dios de los indos arios, como representante del elemento bueno, en tanto que Varuna llega á ser el dios del mar, del agua, cuyo hijo (Vâk, Vâyu=viento, *vox, verbum* pero enteramente extraño al λόγος) (1) ha creado todas las cosas. Desde el año de 1400 poco más ó menos, queda Varuna enteramente suplantado, de suerte que hasta su título de Señor (Asura) fué empleado para designar un espíritu malo *(a-sura*=impío, en lugar de *asura* de *asa*=vida). «Las tribus se desviaron eligiéndole (á Indra) por rey, y abominando de Vritra (Varuna).» Agni tomó el lugar de Mitra, á quien antes estuvo subordinado, Agni *(ignis*, fuego), como dios del fuego, es mensajero celestial, que baja del cielo y vuelve al cielo con las oblaciones; pero no se deja ver en figura humana (encarnación.) El, por medio del sacrificio, facilita la posesión de los bienes celestiales, y contiene el germen de la vida. Los rayos de la *aurora* se convierten en hermosos gemelos (Asvinas: jinete rápido, día y noche, Zeus y Júpiter propiamente), hermanos de Ushâ (aurora), igual á los dioscuros. Las nubes de luz, el *sol* naciente (Sûrya=dios-sol, India-Cisgangética), el sol vivificador (Savitar) y el sol poniente (Pûschan) fueron deificados.

Así se formó un ciclo cerrado de dioses agrupados en torno de la luz, ó mejor dicho, los nombres del único dios

(1) Por lo contrario, Garbe, Willmann y otros. V. arriba, pág. 62.

de la luz en diferentes manifestaciones [1]. Pues el propósito de demostrar en Agni=fuego, la teogenia primitiva, porque *dyâus*=resplandeciente, fué el primero en dar ocasión al concepto del esplendor y de lo divino, y θεοί precediese á θεός, pone el símbolo en el lugar del objeto. Por lo contrario, el carácter henoteísta se muestra claramente en que muchos de los dioses tienen el mismo campo de acción (sincretismo), coinciden enteramente en ciertos modos de su esencia y funciones, y propiamente representan sólo distintas interpretaciones del mismo fenómeno. Esto es más sorprendente en las denominaciones del cielo, del sol y de la luna.

La causa de estas transformaciones ha de buscarse quizás en las luchas con los anteriores habitantes, los cuales, con todo, no eran los aborígenes, sino los dravidas, que todavía son muy numerosos en el sur [2], y con otros arios en el país de los cinco ríos, á donde habían emigrado del Amu-Darja superior. Según investigaciones más recientes, habría que trasladar su cuna á la orilla sur del Mar Caspio, hacia Makanderán, donde el rápido cambio entre la serena claridad del cielo y la superabundancia de lluvia, motivó la subversión del concepto del señor celestial en el del demonio que lo obscurece todo. Varuna-Mitra=dioses de la verdad y de la justicia, debieron retirarse ante un dios belicoso, que personifica la energía y la intrepidez, distribuidor del agua de las nubes, amigo del pastor y del campesino, pero que también era un sultán engolfado en el placer. Un fondo de monoteísmo persiste todavía, por cuanto en la deificación de la naturaleza permanece á la cabeza de todos un Dios supremo; pero el culto-Indra es, por otra parte, un retroceso en comparación con el culto más espiritual de Varuna, ya que Indra, correspondiendo á la oposición nacional, llegó á ser un dios de la raza, un dios

(1) M. Müller, *Essays*, II, 71, 128; *Phys. Rel.*, 110, 174; Hardy, *Vedisch-brahm. Per.*, 23; Böttger, *Sonnenkult der Indogermanen, insbesondere der Indoteutonen*, 1891.

(2) V Ratzel, *Völkerkunde*, III, 401, según Mentegazza.

guerrero, una fuerza poderosa de la naturaleza, y, finalmente, una especie de bacante embriagado con las ofrendas del Soma. Así, pues, el Avesta tampoco conocía á este dios, el cual, en los tiempos más antiguos de la formación de la religión aria, estuvo limitado á un terreno muy estrecho (1).

10. El culto. Soma es una bebida para los dioses. —Entretanto el *culto* experimentó también otro perfeccionamiento. Las tres clases de sacerdotes quedaron separadas con más rigor. Los brahmanes cuidaron de la dirección del conjunto. En los *sacrificios solemnes* empezó una especie de culto á los antepasados, con banquetes fúnebres, en los cuales el antiguo concepto ario de la vida eterna en el cielo quedó desfigurado por ideas bajamente carnales de la vida futura. La primitiva idea del *Soma*, como medio de la inmortalidad para los primeros hombres, como árbol de vida y fortificación de la fe en la época antigua veda, fué materializada. El Soma fué considerado como la bebida ofrecida á los «dioses hambrientos y sedientos», por medio de la cual reciben éstos la fuerza y la afición á distribuir dones divinos entre los hombres. En efecto, el Soma mismo llegó á venerarse como dios (luna), por cuanto no sólo representa un elemento de sacrificio, sino que desciende del cielo y contiene el germen de la vida universal. Tiene en sí el Soma celestial, el alimento de los dioses, del cual es un símbolo el Soma terrenal, que se ofrece en los sacrificios. De este modo, la semejanza con Agni llega hasta la identidad. Los dioses desaparecen cada vez más tras los sacrificios, cuyo ritual debe observarse escrupulosamente. El ritual de los sacrificios, la meditación, el ascetismo y otros ejercicios llegan á ser independientes, de modo que los dioses no tienen influencia en ello. La elevación de los sacrificios y de la oración á la divinidad, se considera como el primer paso hacia la especulación. La necesidad del perdón

(1) Roth, *Zeitschrift d. D. M. G.*, VI, 77. Sobre el supuesto origen iránico de Indra, v. Brunnhofer, *Iran u. Turan*, 175. Sobre el Soma, v. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I; *Soma und verwandte Götter*, 1891; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1893, 201.

de los pecados y del perfeccionamiento interior, desaparece más y más, y el elemento naturalista conserva el primer lugar. La exterioridad, el mundanismo, la ruina moral y el paganismo aumentaban cada día más.

11. Brahmanismo. Brahma y el brahmán.—El *brahmanismo* es obra de la reflexión filosófica y de la especulación, por medio de la cual el politeísmo y la deificación de la naturaleza del segundo período, fueron conducidos al rígido monoteísmo. Volvióse á la fe en un ser personal absoluto y quedó restablecido el *monoteísmo primitivo* de la época antigua aria. Por medio de las brumas politeístas de los Vedas, abrióse paso el recuerdo del único Dios infinito (1). No faltó, sin duda, una inclinación muy pronunciada hacia el *panteísmo*; así, los atributos y propiedades desarrollados con fantasía oriental, y, por fin, interpretados simbólicamente, refluyeron en una divinidad absoluta, sin que, á pesar de esto, se abandonaran los nombres de las divinidades particulares. El monismo abstracto ó panteísmo intelectual, tuvo que transformarse necesariamente en acosmismo. Todo es apariencia (Mâyâ) (2). La redención, que los Vedas buscaban en los sacrificios, fué substituída por la redención, la sabiduría y el ascetismo.

El brahmanismo es la religión de los brahmanes, de una casta que se encuentra á la cabeza de todos los *chamanes* (Peschel), y que está descrita en los brâhmanas, comentarios á los himnos de los Vedas (3). El brahmán, que ya en el Rig-Veda era la oración, el acto sagrado, el crecimiento primitivo, porque los indos como los persas tomaban al rezar un manojo de hierba en la mano (antiguo bactriano *bareçma*=sánscrito *brahma* de *berez*=sáns. *brih*= crecer, *bareçma*=arroz, mientras que la significación in-

(1) Fischer, *Heidentum*, 50; Dilger, *Erlösung*, 67.

(2) Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 532; Hartmann, *Das religiöse Bewusstseins*, 271; Dahlmann, *Idealismus*, 107.

(3) Sobre la bibliografía, v. Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, II, [2]1192; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 246; Roth, *Brahma und die Brahmanen*, «*Zeitschr. der D. M. G.*, I, 1847, 66; Saussaye, *Lehrbuch*, II, 37.

da es metafórica [1] se hizo masculino (brahmâ), con la significación de rogador, sacerdote, brahmán, y se refirió también á aquél á quien se dirige la oración, al señor de la oración (Brahmanaspati ó Brihaspati). Este Brahma aparece como un medio entre un dios personal y la causa inicial del mundo, de la cual se ha desenvuelto y á la cual regresa. Aunque con esto se volvió aparentemente á lo infinito, como en Varuna, no obstante esto, se alejaron mucho del terreno natural de éste. Sólo quedó una sombra de la infinidad, una abstracción de los misterios del culto, la cual, como alma panteísta universal, obraba en el proceso del universo. Pero en el variadísimo cambio de la significación de «Brahma» puede trazarse el camino de la evolución. «En la palabra Brahma está enlazada por el curso de tres siglos la evolución de la religión en la India.» (R. Roth). El Brahma es el primer fundamento ideal de la vida religiosa y social. El es el espíritu, lo existente, el macrocosmos y el microcosmos; la luz absoluta, la bienaventuranza absoluta, pero padece la falta de atributos éticos. Además, nunca llegó á ser Brahma un dios nacional. No se le alzaron templos, no se le edificaron altares, no se le dedicaron sacrificios, no se le ofrecieron fiestas. En toda la India no hay más que un templo de Brahma, en Puschkar, cerca de Adschmir, en Raschputana [2]. Cuanto más las castas de sacerdotes y de sabios espiritualizaban lo material, y más introducían la divinidad cósmica en la especulación, más se hundía el pueblo en la exterioridad y en el politeísmo.

La *moral* de los brahmanes puede compendiarse en esta proposición: «No se haga á otro lo que no sería grato á uno mismo; todo lo demás emana de la pasión [3].» Con esto se recomienda la mansedumbre, la benevolencia, la toleran-

(1) Spiegel, *Avesta*, II, LXVIII, CXII. Por lo contrario, M. Müller, *Theos.*, 237; Dilger, *Erlösung*, 73.

(2) Kist, *Indische und zwár Religion, Tempel und Feste der Hindu. Nách in Indien selbst gevonnenem Augeschein geschildert*, 1890, 24; Hardy, *Vedisch-bráhm. Per.*, 20, 218; Dahlmann, *Nirvána*, 50, 170; *Buddhá*, 34, 178.

(3) *Mahábhárata*, ed. de Calcuta, II, 146; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 212.

cia universal, como en el budismo. Este tiene la ventaja de haber practicado sus máximas, mientras que los brahmanes no hacían muchas veces lo que con tanta sabiduría predicaban.

12. Las castas. Poder de los brahmanes.—Como singular distintivo del brahmanismo está la exclusiva *división en castas.* El *sacerdocio*, en la última época veda y después de ella, ó, según otros eruditos (Haug, Kern, Senart), que se fundan en la analogía de las cuatro clases paralelas entre los persas, ya en la época indopersa forma un estado particular, una casta rigurosamente aislada, reservada á los brahmanes, con excepción de los *khshatriyas*, esto es, guerreros y príncipes (señores del suelo y nobles), á los que seguían, como tercera casta, los *Vâisyas* (apegados al terruño), es decir, los labradores (arrendatarios), pastores y artesanos. La cuarta casta la forman los *sûdras*, la raza conquistada de color obscuro. Su condición se explica por la circunstancia de que, según la opinión más probable, la división en castas tuvo pleno desarrollo solamente después que los indos se diseminaron por la cuenca del Ganges, luchando encarnizadamente con los naturales. Pero si, conforme á la segunda opinión mencionada, hubiera que buscar el origen de las castas en la época indopersa, en este caso los sûdras serían una clase de obreros y de criados de tiempos anteriores á los Vedas, distinta de los indígenas de la India (Nishada). Se ha atribuído á privilegios de raza la prohibición de casamientos entre castas distintas y la odiosa distribución en castas entre aborígenes y arios. En un célebre canto del Rig-Veda (X, 96) se mencionan por primera vez las cuatro castas, y después en el poema épico Râhmâyana [1].

(1) M. Müller, *Theos.*, 243; Baumgartner, *Weltliteratur*, II. A los sûdras pertenecen: los parias (*pareya*=pobres), los labradores y los cesteros; los *puleyas*, una especie de esclavos; los *nahadis*, una especie de mendigos de profesión; los *ulades*, una clase de leñadores salvajes. Kist, *Indisches*, 470, A. 1: Ningún indo puede decir cuantas castas hay. Son innumerables. Así también Senart, *Les castes dans l'Inde*, 1890; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 323. *Caste*=*varna*=*couleur* (color). No hay 4 ni 8 ni 12, sino 1929 castas (portug.

Los *brahmanes*, pertenecientes á un estado preeminente y dominador, aunque de un modo diferente según las condiciones de tiempo y de lugar, redujeron al pueblo, en el cual se incluían también indígenas no arios, á una servidumbre religiosa y social sin ejemplo, sin que con su religión, puramente sacerdotal, no popular, y con su escrupuloso ceremonial del culto, quisieran ó pudieran satisfacer las necesidades religiosas del pueblo. Los mismos príncipes, que tienen su origen en la luna, debieron rendir homenaje á los brahmanes (hijos del sol), y esperar de ellos el elogio ó la censura, el premio ó el castigo. La causa de tan privilegiada condición ha de buscarse en su índole sacerdotal, desde el instante en que los brahmanes, con el sacrificio y con los Vedas, ejercían cierto poder sobre los dioses, y, con la legítima invocación, podían obligarles á tomar parte en los sacrificios y á ser generosos en sus gracias. Imagínese además la significación panteísta de Brahma, y no nos maravillaremos que el brahmán fuese considerado como un dios vivo, como dios de los dioses. Por este motivo, era una persona sagrada en el sentido más elevado de la palabra, y digno de toda reverencia y gratitud, aunque estaba supeditado á la aristocracia. Cada noble se procuraba un sacerdote doméstico (purôhita) (1).

Innecesario es mencionar que á estos derechos correspondían ciertos *deberes*. Del concepto mismo de casta, se deriva la obligación para el brahmán de ser de pura sangre brahmana; además de irreprensible conducta, debía brillar ante el mundo por sus buenas obras y doctrinas, y mostrar gran celo en sacar discípulos perfectos, es decir, en hacer de ellos verdaderos adoradores de Brahma con la instrucción y con los sacrificios. El brahmán recorre cuatro períodos en su vida. Preparado como discípulo por severos estudios, se casa, para cumplir el triple oficio á que está destinado

=razas). Dahlmann, *Das indische Völkstum*, 16, 31, 35, considera las «cuatro castas» como antiquísimos «estados» con diferentes corporaciones que más tarde se petrificaron en «castas». Todas las castas se originaron por la diferencia en la facultad de adquirir el sustento. Hardy, *Budda*, 1903, 24, 72.

(1) Hardy, *Vedisch brahm. Per.*, 140; *Kathol. Missionen*, 1890, 64.

por nacimiento, esto es, transmitir los himnos, procrear una posteridad y ofrecer sacrificios á los dioses; después de lo cual, puede retirarse del mundo, para vivir como eremita. El cuarto estadio consiste en la mortificación llevada hasta la vida mendicante (ascetismo) [1]. Fosilizado y degenerado el brahmanismo, opone las mayores dificultades á la civilización y á la propagación del Cristianismo.

13. Establecimiento del derecho y de la moral por una literatura jurídica. Manú. Los Sutras.—Una *literatura jurídica* peculiar, perteneciente á la literatura veda, de la cual se deriva, había fijado la moral y el derecho. Los códigos principales se atribuyen al Yajur-Veda (blanco y negro); otros provienen quizás del último siglo antes de Jesucristo, y algunos son más recientes. El código más importante y la obra más antigua del brahmanismo, es el de *Manú*, el cual, en diversos períodos, instituyó la casta sacerdotal para mantener y vigilar su prestigio. El redactor Manú, (cerca de 200 años a. de J. C.) fué considerado como un nieto de Brahma, y á él le fueron comunicadas las revelaciones de los tiempos prehistóricos.

Como escritos brahmánicos, en los códigos domina en absoluto el espíritu de casta. Las reglas sobre las castas forman el alfa y la omega; la vida de los brahmanes ocupa un lugar privilegiado. Como fuentes de este derecho se citan los Vedas y la costumbre. El derecho civil y el criminal están todavía unidos, y las antiguas condiciones sociales forman la esencia de ellos. Como en el antiguo derecho, los castigos son crueles y no siempre en su justa medida. La unión del derecho con la religión llevó consigo el que se amenazara también con castigos perdurables y se prometieran premios eternos. La Etica muestra en algunos casos una profundidad asombrosa; los pensamientos, las palabras y las obras deben ser puros y buenos. Puesto que la creencia en la *metempsícosis* fué establecida por los brahmanes, el paso por las diferentes castas se con-

(1) Aiken, *The Dhamma of Gotama and the Gospel of J. Chr.*, 1900, 16, 32.

sideró, no sólo como castigo de ciertos delitos, sino que los malos tenían que renacer en cuerpos de animales y en plantas. El dolor se consideraba como castigo de culpas de una vida anterior, y para purificarse servían los ayunos, las abluciones y los rezos de fórmulas védicas (1). En tanto que en el período anterior era Dios quien regulaba la vida conforme al premio y al castigo en éste y en el otro mundo, la fuerza generadora del hecho mismo es la que ahora produce la nueva forma, la que impulsa las almas á nuevos cuerpos, la que distribuye premios y castigos cuando se vuelve á nacer y produce un movimiento circular eterno.

Todavía van mucho más lejos los *Sûtras*, los cuales, en oposición á la literatura del período precedente, se consideraron como pura especulación humana. En ellos la idea religiosa llegó al último grado de decadencia. Contienen los preceptos de los brahmanes, pero les añaden un minucioso ritual doméstico, en el cual se regula mezquinamente la vida del creyente desde el día de su nacimiento hasta la muerte, y se describen los deberes de las diferentes clases, de los matrimonios, de los padres y de los hijos, de los maestros y de los discípulos, de los amos y do los criados, de los reyes y de los súbditos, en una palabra, todas las costumbres.

14. Las escuelas filosóficas. Upanishad. La escuela de los Vedanta.—La *literatura filosófica*, ya copiosa en el siglo V, y los diversos *stistemas filosóficos* (Mimânsa y Vedânta, Sâmkhya y Yoga, Nylya y Vaiceshika), merecen aquí mención, sencillamente porque nos muestran el genio de la especulación inda, que busca la redención en la ciencia ó en el ascetismo, y procediendo principalmente de fuente brahmánica, son, en parte, un desarrollo ulterior de la secreta doctrina de los brâhmanas. Con respecto á esta literatura, llamada *Upanishad* (sentarse bajo, á los

(1) M. Müller, *Leben in Indien*, [2] 1885; *Anthropol. Rel.*, 238. Aquí la descripción de los usos funerarios de los diversos pueblos en general. Véase Teichmüller, *Religionsphilos.*, 537.

pies), se encuentra gran diversidad de tiempos, pero también gran dificultad de determinarlos. Un corto número de upanishads pertenecen á la literatura veda (Sruti), y como estaban al final *(anta)* de los Vedas, su teoría panteísta fué llamada *Vedânta*, lo que quiere decir, fin ó término de los Vedas. La filosofía vedânta está relacionada con las religiones de los Vedas, de las Pitoras y del Ritas, pero sólo históricamente, no por su esencia; porque con su método especulativo y con sus doctrinas de lo absoluto, abre nuevos caminos; y no obstante contener los conceptos de la orientación ortodoxa y enlazarse en su forma más antigua con la enseñanza de los Vedas, admite muchos elementos posteriores.

Los Upanishads, fuera de alguna que otra fantasía pueril y de cosas anodinas, contienen pensamientos de asombrosa profundidad. Se consideran como obras maravillosas, no superadas en la literatura de la India, y, á su manera, ni aun en la literatura del mundo entero. En ellos se encuentra por primera vez la doctrina de la *metempsícosis*, común á todas las religiones indas. Se discute si esta doctrina es de origen veda, ó fué tomada de los aborígenes [1]; lo cierto es que los himnos de los Vedas no la contienen. Pero el modo con que esta doctrina es aplicada, manifiesta el carácter de la filosofía como de nueva religión, porque su fin supremo es librar al hombre de esta emigración eterna, mediante la admisión en el *Atmán*. El Atmán, matizado frecuentemente de vivos cambiantes, que en los Upanishads aparece en lugar del dios sumo de los brahmanes, Prajâpati, el creador, es el opuesto al mundo de los fenómenos y de las ilusiones, es el yo, el alma, la persona, el espíritu, lo real, el primitivo principio, eternamente igual, lo absoluto, en el cual se pierde el fenómeno de la existencia individual; es el elemento subjetivo frente al objetivo Brahma, la fuerza suprema, cuyas manifestaciones son sentir, pensar y conocer [2]. Sólo Brahma es el ser. De

(1) Dahlmann, Macdonell y otros sostienen lo último, Dilger y otros lo primero.

(2) M. Müller, *Natürl. Rel.*, 158; Hardy, *Vedisch-brahm. Per.*, 21; Deus-

Atmán y Mâyâ (irrealidad, ilusión) ha emanado el alma del mundo, el mundo. Por esta causa, las promesas vedas de la vida personal en la otra vida, en las mansiones de los dioses, no tienen valor ni atractivo para esta filosofía. El aniquilamiento universal de las existencias individuales se considera como la meta suprema, ya que la consecución del sumo bien, de la salvación, consiste en redimirse de lo fortuito, de lo individual. La vida terrena es sólo un estado embrionario, la muerte es un ingreso en la verdadera vida, pero un ingreso por virtud del cual las almas, en el estado de suma perfección, van á sumergirse en la eternidad y á evaporarse en la gran alma universal del mundo. *Txs tvam asi*=eso eres tú, y *aham brahmâ smo*=yo soy el brahma, son las fórmulas fundamentales del vedantismo. A esto se unió, no sólo la apatía estoica, conforme á la índole natural del pueblo y al clima del país, sino también cierta reacción contra el despótico sacerdocio de los brahmanes.

15. Las escuelas Samkhya y Yoya. Pesimismo.—Al lado de la Filosofía Vedanta, y en antítesis con su idealismo escéptico (monismo espiritualista), está la filosofía dualística *Samkhya* de Kapila, que en la ordenación metódica precedió al Vedanta «escolástico,» y la *doctrina Yoga* de Patanjâli [1]. La Filosofía Samkhya enseña conocimientos discursivos. Según ella, el mundo y el alma son eternos. El alma está rodeada de un cuerpo, pero sobrevive á la muerte. La doctrina Yoga es la doctrina de la meditación, una unión de las otras dos, porque el panteísmo se coliga en ella con el estudio psicológico del alma. Mientras la fi-

---

sen, *Das System des Vedânta*, 1883, 1897; *Allgem. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, I, 1894; Saussaye, *Lehrb.*, II, 46, 54; Dilger, *Erlösung*, 103; Borkowski, *Hist. Jahrb.*, 1902, 388; Dahlmann, *Nirvâna*, 145, 175; Macdonell, *The ancient indian conception of the Soul*, 498.

(1) Garbe, *Sâmkhga und Yoga*, 1897 (en *Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, ed. de Bühler, 1896); Dahlmann, *l. c.*, 120. La elaboración sistemática de la filosofía vedânta se hizo en el Vedânta Sûtras s. Mîmânsâ Sûtras (man=pensar). El anterior Mîmânsâ es una tentativa para sistematizar el ceremonial y las reglas de los sacrificios; el posterior recoge las expresiones de los Upanishad respecto de Brahma.

losofía Vedanta niega la realidad del mundo, el sistema Samkhya niega la aseidad de Dios, niega á Brahma; y mientras la filosofía Samkhya alcanza al sumo bien sólo por medio de la ciencia, la filosofía Yoga quiere que al saber acompañen las obras (ascetismo).

Ambos sistemas, con otras escuelas, se fundan en principios védicos; pero tienen ante sí un solo objeto, la liberación de lo malo y del mal. La *redención* del mundo, lleno de aflicciones desde el nacer hasta el morir, es el fin de todos los sistemas filosóficos. Tenemos, pues, en el terreno indo el origen del *pesimismo*: el mundo, la vida humana, es un mal, la liberación está en el saber y en la meditación. Pero el *Yoga* avanza más, porque admite un Dios supremo, que gobierna todas las cosas, y pone en primer término la meditación y el ascetismo. Sin embargo de ello, también aquí las opiniones divergen bastante. Unos definen la filosofía Yoga, según su nombre (*yôga*, de *yus*,= *iungo*, unión, esto es, con Dios, con Brahma; en los Vedas es *yuj*, *yôga* = magia; sánscrito *yôga-vid* = mago y boticario), como una alta mística, que pone la felicidad del hombre en el amor de lo Absoluto consciente, que rige los destinos, y en la sumisión á su voluntad (1). Otros, por el término Yoga, entienden una idea para cuya expresión no hay una palabra equivalente en los idiomas europeos, porque en el Occidente se perdió el asunto. El Yoga debió designar una sed interior indescriptible de disiparse en lo infinito, mientras los arios occidentales parecen dominados por el deseo opuesto de disipar en sí lo infinito (2). El ansia de soltar los lazos de lo terrenal sin la metempsícosis, aparece, según la opinión de los primeros, como una li-

(1) Strauss y Torney, *Der Altägyptische Götterglaube*, I, 198; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1893, 274, en la indicación de los escritos de Garbes respecto á la filosofía Samkhya, 1894; I, 1902, 171.

(2) *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1887, 262, según descripción de pluma inda (Morad Ali Beg), en *Sphinx.;* Lefmann, *Gesch. des alten Indiens*, 558. Véase sobre el materialismo, el escepticismo y el agnosticismo del Mahabharata (sec. VI) del budismo y del jainismo, Dahlmann, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1897, 121. Sobre la religión de entonces, Hardy, *Buddha*, 1903, 15 (animismo, culto de las almas y los dioses védicos).

beración del pecado, como un hacerse semejante á Dios en la santidad y en el amor, y, según la opinión de los otros, como un deseo de facultades sobrehumanas, de enseñorearse de la naturaleza, lo que corresponde también á la tradición y á los antiguos ritos mágicos.

Aunque Buda tuvo en Kapila un predecesor, en cuanto ambos enseñan el ateísmo, esto no obstante, su fin es diametralmente opuesto; porque mientras Kapila quería rechazar el acosmismo brahmánico, para dar á conocer la substancialidad de lo múltiple, evitando la emanación de lo uno, Buda quiso hacer del acosmismo en su forma refinada un patrimonio común del género humano. Buda enseña un monismo naturalista, Kapila un dualismo, una combinación del mundo del «espíritu» (Puruska) y de la «naturaleza» (Prakriti [1].) La escuela Samkhya enseña la extinción (nirvana) en el brahmán. El concepto del nirvana está en relación orgánica con el yo individual del hombre y con el yo absoluto, con Brahma. De este modo se explica el origen del concepto y la descripción de la suprema felicidad del nirvana. El budismo ha aceptado esto, pero ha rechazado el yo y el brahmán, y así, el nirvana ha quedado vacío de concepto. La doctrina del Yoga debe haber sido inventada por los brahmanes, para suplantar al budismo con su nirvana.

Claro está que esta *religión* de los brahmanes y de otros filósofos indos, que quería desembarazar todo el sistema de las prescripciones referentes á los sacrificios, no era la religión del *pueblo*, sino de una *casta*, una *religión fantástica* y especulativa. El predominio brahmánico quedó diversamente limitado y suavizado según tiempo y lugar, tan sólo por el motivo de que el pueblo buscó y halló en otros cultos populares la satisfacción de sus necesidades religiosas. Si se compara con la Edad Media, no sólo no podrá hallarse un paralelo [2], sino una diversidad teórica y práctica. El panteísmo fantástico fué ininteligible para el pueblo; la

(1) Hartmann, *Religiöses Bewusstsein*, 327; Dilger, *Erlösung*, 93.
(2) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 528; Dilger, *l. c.*, 102.

vida individual perdió su valor; la santidad en el culto no tenía ni base, ni fin religioso; además, sólo era patrimonio de la clase privilegiada. Al pueblo le faltaba el elemento religioso, que libra del pecado y justifica. Verdad es que en la Edad Media hubo un estado sacerdotal privilegiado, pero á él tenían acceso pobres y ricos, nobles y plebeyos; en cambio, no se conocieron las castas. El sacerdote y el sabio profesaban la misma fe que el pueblo, tenían iguales sacramentos, la misma oblación. La comunión de los santos los abrazaba á todos sin distinción. Por tanto, no puede hablarse de pesimismo, ya se tome éste en el sentido propio, ya se considere como una especie de «optimismo», porque los brahmanes referían el pesimismo sólo á la esfera de las cosas exteriores. Unicamente algunos secuaces del antiguo gnosticismo mostráronse inclinados á una especie de pesimismo.

Difícil es ponerse aquí en relación con el *monaquismo*, aunque en los monjes brahmánicos hubiese algo semejante, como también en la predilección inda por el cenobismo. Pues la religión de los antiguos indos en sus mejores secuaces, después de una evolución de cuatro siglos, llegó al extremo de considerar la huída de la vida mundanal como supremo bien. Monjes y cenobitas, sectarios (srâmanos= ascetas) y ortodoxos uniéronse todos en la misma aspiración hacia la liberación de los males del mundo [1], aunque las reglas para las diversas circunstancias nacieron todas por influencia del budismo.

En la epopeya «Mahabharata», perteneciente á la filosofía Samkhya, algunos pasajes se remontan ciertamente á una edad de oro primitiva y al origen del pecado por causa de las pasiones, casi como en *Rom.*, I, 20 y sig., pero también hay otros en los cuales se refiere la culpa á Dios ó al destino. Esta doctrina pasó en cuerpo y alma al pueblo indo y fué causa de la muerte de la vida moral, como

(1) Oldenberg, *Buddha*, [3] 1897, 43, 63, 162; Hardy, *Vedisch-brahm. Per.*, 9, 213, 228; Siebeck, *Lehrb. der Religionsphil.*, 124; Lassen, *Indische Altertumskunde*, I, 1867, 412.

también la justificación del estado, en extremo triste, de la vida social en la India (1).

III. *El budismo (y el jainismo)*

16. Budismo y jainismo.—Si queremos describir el *budismo* y el *jainismo*, nos es preciso tratar del monaquismo brahmánico; porque, contra la antigua opinión, debida á las violentas persecuciones por parte de los brahmanes, de que el budismo era una reacción violenta contra la preponderancia de la casta de los brahmanes en favor del derecho de todos los hombres, hoy la historia de la religión ha puesto en claro que aquél no provino de una oposición contra los brahmanes y que siempre conservó con ellos una relación amistosa. Igualmente, los que consideran todavía el budismo como una reacción contra otra religión preexistente, y especialmente contra algunas exageradas pretensiones de los brahmanes, como una especie de protestantismo contra el brahmanismo (2), admiten que, en cierto sentido, puede considerarse efectivamente como una evolución práctica de las teorías que por primera vez aparecieron en los Aranyakas (libros cenobitas) y los Upanishads. La lucha iba más bien dirigida contra los sistemas filosóficos, contra el materialismo y el nihilismo.

Auque no se quiera buscar el punto de unión en el sistema Samkhya ni en otro alguno, sino única y exclusivamente en la doctrina del Brahmán-Atmán (3), el budismo aparece como una evolución de teorías antecedentes. El origen metafísico del pesimismo budista está ya demostrado por el ilusionismo y por la duda de lo real; y esto corresponde enteramente al espíritu indo. De igual manera, podría demostrarse que la duda metafísica sobre lo absoluto es la última consecuencia del idealismo vedanta; el pe-

(1) Dilger, *Erlösung*, 267.

(2) M. Müller, *Phys. Rel.*, 88; Peschel, *Völkerk.*, [3] 285; Brunnhofer, *Iran und Turan*, 178.

(3) Oldenberg, M. Müller, Garbe. Por lo contrario, Dahlmann, *Nirvâna*, 115, 129.

simismo práctico tiene semejanza con el Samkhya, sólo en cuanto ambos consideran la vida como un mal. Lo mismo que el Samkhya, el budismo no reconoce al Brahmán ni al Atmán como espíritu del mundo, ni, en general, ninguna substancia que exista por sí, y por la cual existen las cosas. Todo es llegar á ser, nada es ser. Mas con esto quedan ya enunciados los fundamentos del budismo. Que Buda en la India, como Sócrates en Grecia, estuvo precedido por la dialéctica de los sofistas, nos lo hacen saber los escritos budistas [1].

17. Asoka.—La tan celebrada *moral* del budismo no es nueva, sino que es la aplicación práctica de los principios éticos existentes desde el siglo VI. La ciencia de aquel tiempo había propuesto, en su Samkhya y en su Yoga, á todas las condiciones y á todos los estados, un ideal fácil de ciencia y de moral [2]. Buda combate el sacrificio tal como se había desarrollado en los brahmanas, pero también en este punto la filosofía brahmánica le había preparado el camino. En los edictos de *Asoka* [3], que son la fuente más segura para la historia del budismo, se dice que es preciso destronar «á los hombres, que son los verdaderos dioses», es decir, á los soberbios y potentes brahmanes, que fueron llamados «dioses terrenales». Asimismo, condena Asoka los sacrificios cruentos, rechaza los innumerables ritos y recomienda solamente la práctica de la ley religiosa. Pero esto no le impide recomendar en su edicto de tolerancia el respeto y la cortesanía con los brahmanes y la paz con todas las sectas. En la literatura sagrada, los brahmanes, los ascetas y los monjes mendicantes están mencionados todos con igual respeto. Según esto, el budismo no fué una *revolución* democrática ó *social*, que reconocía á todos, sin distinción de castas, los derechos sacerdotales y políticos;

(1) Dahlmann, *Buddha*, 104; Saussaye, *Lehrb.*, II, 69, 88.
(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, 1887, 212; Dahlmann, *l. c.*, 193; Davids, *Der Buddhismus (Reclam)*, 189.
(3) *Revue des Deux Mondes*, II, 1899, 76; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1893, 241; *Z. D. M. G.*, 1883, n. 85 87, 91, 92; Hardy, *König Asoka. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus*, *Buddha*, 72.

pues ni se alteró el orden del Estado, ni el de las castas como entonces existían; tan sólo, y no sin ejemplos precedentes, se escogieron los monjes, no de entre los brahmanes únicamente, sino también de los caballeros, de los khshatriyas y aun de los sudras, con lo cual se restringieron los derechos de la casta privilegiada de los brahmanes.

El budismo y el jainismo eran *órdenes monásticas* fundadas por hijos de reyes, las cuales se diferenciaban tan sólo en que la última no admitía *órdenes femeninas* (1), mientras la primera, á pesar de su menosprecio por la mujer, toleró, aunque de mala gana, una antigua costumbre arraigada desde tiempo inmemorial en las escuelas ortodoxas. También es común á las dos, á diferencia del monaquismo brahmánico, no la negación de la autoridad de los Vedas, sino la afirmación de tener revelaciones divinas, afirmación sostenida por ellas y especialmente por los brahmanas. Pero este concepto era también una consecuencia del ascetismo brahmánico, y se hizo más ó menos práctico. También los budistas reunieron sus monjes en órdenes propias en monasterios, que perduraron como congregaciones aun después de la muerte del fundador.

El budismo, más que «sistema religioso, social y filosófico», más que reacción contra el brahmanismo, puede definirse mejor como «un brahmanismo llevado hasta sus últimas consecuencias», en cuanto desenvolvió el elemento místico y quietista, hasta el nihilismo y el escepticismo, y se ocupó en hacer de una religión ética una religión de redención. Buda, educado en la escuela de los brahmanes, imbuído en sus ideas, hijo genuino de la India atea, creía como ellos en la nada del mundo y en la metempsícosis, buscaba el medio de huir del dolor. Sólo que Buda, para tal liberación, estudió otro medio, no intelectual, sino ético. Si, pues, queremos emplear un tér-

(1) Cosa impugnada no ha mucho en vista de algunas inscripciones. A. Smith, *The Jain Stûpa and others Antiquities of Mathurâ*, 1901.

mino técnico, antes deberá decirse *reforma* que reacción [1].

Sin embargo de ello, no debe olvidarse que el brahmanismo no puede llamarse sistema fijo, puesto que no llegó á serlo más que en la Edad Media de la India. No obstante esto, en la explicación del budismo debe tenerse presente su *índole popular*. En efecto, el budismo, debilitando la exclusiva hegemonía de la casta brahmánica, atacando de raíz el ritualismo, substituyendo la contemplación brahmánica y los ritos de los sacrificios por la práctica de la virtud, y atribuyendo gran importancia á la moral, se acercó á un hinduísmo popular, que tenía sus raíces en la más alta antigüedad, y no podía salir del brahmanismo. En efecto, históricamente el vedismo no era ya una religión viva y conforme á la evolución normal. El budismo tenía, pues, sus raíces en una forma del antiguo hinduísmo que precedió á la disposición brahmánica de la antigua religión [2]. La religión viva popular y el escepticismo filosófico le allanaron, cada uno á su manera, el camino. Pero cuando se alejó interiormente de Brahma, dió ocasión á una ruptura con la civilización inda y preparó su propia decadencia.

Esto provino también del edicto de *Asoka*, porque éste se pasó del brahmanismo al budismo, y se hizo celoso vigilante de él, juzgándolo apto para reavivar la religión. Según él, la práctica de la religión consiste en la misericordia, en las limosnas, en la veracidad, en la pureza, en la mansedumbre, en la bondad. Exige obediencia á los padres y maestros espirituales, respeto á los ancianos, veneración á los brahmanes y á los sramanas, á los pobres y aun á los esclavos y criados, y prohibe matar animales ó sacrificar algún sér. «Obrando de esta forma, todos se aseguran la felicidad en este mundo y en el otro.» La vida después de la muerte, el *svarga*, el cielo, es decir, el cielo

(1) Dezinger, *Religiöse Erkenntnis*, I, 274; Siebeck, *Religionsphil.*, 121; Oldenberg, *Buddha*, 154; M. Müller, *Anthropol. mel.*, 37.

(2) Senart, *Rev. des Deux M.*, II, 1889, 86; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 159, 227; Davids, *Buddhismus*, 90; Dahlmann, *Buddha*, 170; Saussaye, *Lehrb.*, II, 69.

según el concepto de los indos, es la resurrección en una de las mansiones celestiales, en donde por largos períodos continúa la vida terrena, elevada en cierto modo á un poder más alto, enriquecida con facultades más delicadas y llenas de delicias, sin término y sin hastío.

Puesto que el *jainismo* (*Jina* ó *Gina*=vencedor), que no ha llegado á conocerse hasta estos últimos tiempos por medio de su literatura (el canon *Siddhanta* = el fin de la perfección, el fin supremo, del siglo V después de J. C.), tiene una importancia secundaria, no es preciso que discutamos ulteriormente la cuestión de si es una religión independiente (fundada por Parsva ó Vardhamana, llamado Mahavira, el gran héroe), contemporánea ó anterior (hacia 850) al budismo, ó bien una secta desprendida de éste, cuestión á la cual se dan aún muy diversas respuestas. Sus partidarios se reducen actualmente á 1 1/2 millones poco más ó menos, establecidos en la India. Es más afín al brahmanismo y á la filosofía del Vedanta y del Samkhya, que al budismo, puesto que no niega, como éste, el Atmán, sino que sobre el fundamento de este Ser universal, pone el bien y el mal como principio del mundo, y divide las cosas en animadas é inanimadas.

Tiene de común con el budismo la teoría de la *metempsícosis*; pero su nirvana no es la extinción en la nada, sino la liberación del alma, la entrada en el cielo ultramundano, donde el alma recobra su naturaleza primitiva espiritual, y goza de la quietud tan suspirada. Además de la fe en Jina, del conocimiento de sus dogmas y de la vida según sus preceptos, el ascetismo más riguroso y, en relación con éste, también el suicidio, eran considerados por los jainas como medios para dicha liberación (1). Así se

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, 66; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 246; I, 1889, 285; 1895, 25; Kuenen *Volksreligion u. Weltreligion*, 1883, 236. Hardy (*Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken*, 1890, 90) admite con Bühler (*Kais. Akademie der Wissensch.*, Viena 16 Mayo 1887) y con Jacobi (*Z. D. M. G.*, 1888, 493) una religión independiente (v. también Schoolbred, *Allg. Missions Ztg.*, 188, 528); Barth admite la dependencia del budismo, porque algo, como la vida, de Buda y Jina se encuentra una sola vez.

explica que el jainismo pudiera sostenerse en la India mientras desaparecía el budismo, pero asumiendo un carácter universal. Las sectas inferiores del jainismo (svetambaras y digambaras) mantuvieron la comunidad con el hinduísmo.

17. Sakya-Muni ó Gautama-Buda.—Gautama (Gotama, el que mata los sentidos), el sabio (Siddhârtha) de la tribu de Sâkya, por lo cual se llama también Sâkya-Sinha (Sâkya=león), Sakya Muni, (Sakya=monje), nació en Kapilavastu, en la tierra de Magadha, á orillas del río Rohini, donde en el año de 1896 fué descubierta la columna conmemorativa de Asoka con una inscripción; no fué hijo de un gran rey, sino de un pequeño soberano de la India Septentrional (Nepal, más allá del río Rapti). Es el fundador de la nueva é importantísima orden monástica, que tuvo gran importancia y, en parte, la conserva todavía, en la historia de la religión inda y en la historia del imperio del centro. Su muerte, ó dicho budísticamente, su *nirvana*, se supone ocurrida en 543 antes de Jesucristo. Pero, según el único dato histórico cierto en los fragmentos de Megástenes, quien, por encargo de Seleuco Nicator, 306-298 antes de Jesucristo, se detuvo en la corte de Tshandragupta, padre de Asoka, la muerte ocurrió probablemente más tarde. De los edictos del rey Asoka († hacia el 230) se deduce que el nirvana de Sakya-Muni ocurrió en 482-472, y quizá en 410 ó en 388 ó 380 [1]. Según el catecismo budista de Subhadra, Buda nació en 623.

Las *circunstancias de su vida* son todavía más difíciles de fijar. Sin embargo de esto, no son de pequeña importancia, porque desde hace ya mucho tiempo, y hoy mismo con especial empeño, se ponen en comparación con las de la vida de Jesús. A pesar de todo esto, podemos decir que no sabemos nada del Sakya-Muni histórico, ó Buda (el iluminado). Las leyendas del Norte difieren mucho de las del

---

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, 1, 1880, 253; por lo contrario, 395, 543; Saussaye, *l. c.*, II, 76. Sobre Asoka, v. Hardy, *König Asoka, Pijadasi*, «*Allg. Ztg.*», 1897, cuad. 253; Davids, *Buddhismus*, 227; Smith, *Asoka, the buddhist emperor of India*, 1902.

Sur; unos las explican mitológicamente, otros simbólicamente. Pero también los que afirman que existe un elemento histórico, conceden que la historia de Buda está llena de mitos del sol, y que debe interpretarse muchas veces simbólicamente. Aunque no siempre se niega su existencia, en cambio, su biografía se disuelve en el antiguo mito de un Krishna, de un Hércules ó Apolo, y su ideal se deriva de un concepto del mundo más antiguo é intelectualmente superior, basado en el Nirvana-Brahma, y sobre el tipo de la moral y del derecho en Krishna. Su título y sus propiedades, su estirpe, sus padres, su lugar de origen, su nacimiento, su juventud, su casamiento, su vocación, sus guerras y sus victorias, su muerte, en una palabra, todo se disuelve en mitos de la tempestad y del sol (1).

No es nuestro propósito defender en manera alguna la manía de ver en todo la Mitología; consideramos también imposible entender toda la leyenda de Buda desposeída de importantes fundamentos históricos; pero en vista del hecho de que casi todos los detalles son inseguros, y de que los datos históricos más antiguos son en dos siglos posteriores á la muerte de Buda, y sólo en dos siglos anteriores á Jesucristo, nos vemos obligados á protestar anticipadamente contra el vicio de usar á menudo con ligereza, y á veces con malicia, la presunta vida de Buda como arma contra el Cristianismo. Igualmente, debemos guardarnos de la comparación casi minuciosa con la vida de Jesucristo, como es costumbre por parte de ciertos creyentes. Porque sólo en el caso de que, con particularidades contradictorias y frecuentemente ridículas, se trate de componer una biografía de Buda á imagen, de la de Jesús, es posible obtener una semejanza sorprendente. He aquí lo que escribe Vigandet, Vicario Apostólico de Ava y Pegú respecto á la vida de Buda: «Leyendo los hechos particulares de la vida de Bu-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 254; Kuenen, *l. c.*, 258. Al contrario, Warren, *Buddhism in translations*, 1896; Dahlmann, *Buddha*, 174, y *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 136, concede demasiado á la mitología de Senart.

da, es imposible no recordar muchos hechos de la vida de nuestro Redentor, como nos la describieron los Evangelistas (1).» En la doctrina de las encarnaciones, en la del hombre-Dios y redentor de los hombres, encuentra Huc gran semejanza con la doctrina cristiana. «El nacimiento maravilloso de Buda, su vida y sus doctrinas, encierran muchas verdades morales y dogmáticas que también el Cristianismo tiene como propias.»

Se refiere que Sakya-Muni fué hijo del rey Suddhodana, y de una bella y virtuosa mujer (Maya), de estirpe real, nacido, bajo signos milagrosos, conforme al decreto y designios de los dioses, en la época de las fiestas estivales. La virginidad de la madre, tantas veces mencionada, no halla confirmación en las antiguas narraciones, y sí la más terminante y franca negación (2). Con la participación del mundo entero y con el asentimiento de los dioses, nació en un bosque, y poco después fué saludado por el asceta Asita Devala, y reconocido como el futuro Buda. A los ocho días, recibió el nombre de *Siddhatta*, es decir, el que ha alcanzado plenamente su fin. De la infancia del niño, privado de la madre poco después del nacimiento, corren diversas leyendas, que tienen todavía menos verosimilitud que las narraciones infantiles de los Evangelios apócrifos respecto á la niñez de Jesús. No es sorprendente que Siddhatta (Sid-

(1) *The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmere*, 1858; M. Müller, *Essays*, I, 279; Huc y Gabet, *Wanderungen durch die Mongolei nach Tibet*,[3] 1874; *Kath. Miss.*, 1875, 64; *Katholik*, I, 1885, 630. Según Saussaye (*Lehrb.*, II, 76), cada una de las fases se encuentra compendiada en las doce secciones de los budistas nórdicos. En el texto hemos recogido los puntos principales. V. también Davids, *Buddhismus*, 33, 191; Falke, *Buddha, Mohamed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen*, 1896; Englert, *Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben*, 1898. La historia de Gautama ó Sakya pasó á Jerusalén, en el siglo VII, en una excelente novela apologético-cristiana escrita en griego y sacada de fuentes indas: Barlaam y Josafat; Kuhm, *Barlaam und Josaphat*, 1893; Davids, *l. c.*, 204; Baumgartner, *Weltliteratur*, IV 507; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*,[2] 1877, 886; *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1887, 101; II, 1893, 262. En el año de 1583, Josafat pasó al Martirologio romano, y ha quedado en él desde entonces. Hardy, *Buddha*, 1903, 1.

(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 211, Hardy, *Buddhismus*, 120; Aiken, *The Dhamma*, 235. S. Jerónimo recuerda, en primer lugar, refiriéndose á Buda, la Virgen Madre.

dhartha) asombrara á los maestros en la escuela por su saber. Desde la edad de 16 años, habitó alternativamente en los palacios de su padre, rodeado de jóvenes hermosas, y hasta los 29 años, se entregó á los placeres mundanos más licenciosos. Ganó á su esposa, *Yasodhara* ó *Gopa*, en un concurso, y le dió á luz un hijo, *Rahula*

Cansado probablemente de la vida mundana, hastiado de placeres sensuales, y convencido de la nulidad de lo terrenal, se encaminó ál ascetismo. Cuenta la leyenda que, por consejo de los dioses, se decidió á seguir su vocación, á causa de haber visto una divinidad bajo la figura de un hombre abatido por la vejez, de un enfermo, de un cadáver y de un monje, y que entonces resolvió renunciar las alegrías y pompas del mundo. Abandonó la ciudad en el rigor del estío, buscó en vano durante siete años la iluminación, y durante seis más, la redención en la penitencia. Por este motivo cambió de nuevo su sistema de vida y se dió otra vez á la intemperancia. Mas tampoco esto tuvo buen éxito. Sucesos extraordinarios le dieron á entender que había llegado la hora de alcanzar la dignidad de Buda. Hallándose sentado bajo un árbol (*ficus religiosa*, por consiguiente, el árbol sagrado, el árbol de la sabiduría), esperando la sabiduría suprema, Mara, Mrityu en los Upanishads, el dios de la muerte, qué ofrece todas las grandezas de la tierra para desviar á los hombres de la felicidad de la otra vida, lo tentó interior y exteriormente, primero con un coloquio y después por medio de sus espíritus y de sus hijas [1]; pero él se mantuvo firme. Como premio, tuvo entonces la triple visión de lo pasado, de lo presente y de la concatenación de las causas. «Entonces pronunció las famosas palabras con las cuales manifestó que, después de varias existencias y de penosas reencarnaciones, había reconocido al arquitecto de la casa, pero que ya no edifica-

(1) Los relatos son discordes en cuanto al tiempo y al modo de la tentación. V. *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1887, 211; Hardy, *l. c.*, 29, 120; *Buddha*, 10, 37; Windisch, *Mâra und Buddha*, 1895; Oldenberg, *Der Satan des Buddhismus*, «*Deutsche Rundschau*, 1896, 473.

ría ninguna otra, pues había alcanzado el nirvana.» El budismo descubrió de este modo la iluminación, la luz del mundo. La concupiscencia y la ignorancia, causas de todo mal, quedaban vencidas, y se encontraba la redención en el saber y en la paz del corazón.

Entonces se trasladó á Benares como predicador, donde ganó numerosos partidarios, aun entre los brahmanes. En su ciudad natal dió á conocer su grandeza, y movió á las personas de su estirpe á que le imitaran. Sin embargo de esto, no dejó de hallar oposición en los parientes y en otros durante su apostolado de cuarenta años. Cuando, á los ochenta de edad, quiso dar á sus discípulos las últimas exhortaciones, Mara trató de impedírselo; pero también esta vez quedó vencido. Buda, entonces, convencido de que su obra perduraría en sus discípulos, esperó la muerte, dió orden de que su cadáver fuese enterrado como el de un gran rey, y murió en Kusinara (¿Kasia, al este de Gorakhpur?), á consecuencia de haber comido carne de un cerdo asado que le ofreció el herrero Ishunda (¡contra la prohibición de matar un ser viviente!). El cadáver fué quemado; recogidas las reliquias, se dividieron en ocho partes y fueron guardadas en túmulos funerarios y más tarde en capillas (stupas) (1).

18. Paralelo entre Buda y Jesús.—No es necesario recordar que, en esto, *nada se ha tomado del Cristianismo*, como lo muestra con toda evidencia la diversidad de los tiempos. Mas tampoco han contribuído á la redacción de nuestros Evangelios las más recientes obras del

(1) V. *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 32, y los tratados allí citados de Bühler, Barth y Weber; Dahlmann, *Buddha*, 168; Aiken, *The Dhamma*, 83, 248; *Allg. Ztg.*, 1897, cuad. 14; un catecismo budista según el canon eclesiástico de la India meridional, compuesto por Henry Olcott, presidente de la «Sociedad Teológica», v. *Theol. Quartalschr.*, 1887, 311; otro catecismo de Subhadra Bhikshu, 1890, v. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1892, 1902; *Science cath.*, I, 1891, 148; *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 133. Aquí se dan noticias de las diferentes tentativas para completar la vida de Jesús con leyendas budistas. Josephón, *Darstellung und Beurteilung des Buddhismus, in Anschluss an den buddhistischen Katechismus des Bhiksku Subhadra*, 1897.

pali ó del sánscrito, especialmente las llamadas Buda-Epen, pues todas son de origen posterior al Cristianismo. Tampoco en la literatura judía anterior á Jesucristo ó de los tiempos de Jesucristo, se encuentra un episodio de la vida de Buda [1], cuyo nombre se encuentra por primera vez en Clemente de Alejandría. Los protectores del budismo (Bunsen, Seydel, Lillie) dan ligeras afirmaciones en lugar de argumentos históricos. También es muy significativo que no se haya descubierto en la India huella alguna de las profecías mesiánicas.

Los puntos fundamentales de la renuncia del mundo y de la victoria sobre el mal, son de carácter tan propiamente indo, pero también tan generalmente oriental, que deben explicarse admitiendo un fondo religioso. Cierto es igualmente que la vida de Jesús es la vida de un hombre que ha cumplido perfectamente la misión de cada uno de los hombres, esto es, la de vencer al demonio y apartarse del mundo y de sus placeres; pero la plenitud del cumplimiento y los modos particulares específicos con que fué obtenido, dan al conjunto un sello suyo propio.

Esto demuestra además que tampoco ha de admitirse la *influencia budista en los Evangelios*. No sólo falta para ello un fundamento histórico, sino que ni aun las analogías conducen á una posibilidad determinada. ¡Qué distinta de la leyenda de la vida de Buda es la vida de Jesús, desde la concepción hasta su ascensión al cielo! La semejanza de Buda con Cristo, estudiada de cerca, se contrae á pocos rasgos genéricos. La divinidad de Buda, en el sentido propio, es negada, por mucho que quieran ensalzarse sus dotes intelectuales y morales. La aparición de un Deva en épocas diferentes y bajo cuatro formas simbólicas, debió ser la causa de la conversión del hijo del rey. Semejantes apariciones se presumen hechas también de otro modo; pero no obstante la infinita escala de espíritus,

(1) Hardy, *Buddhismus*, 110; *Buddhismus und Christentum, vorin sie sich gleichen und unterscheiden* (*Die Aula*, 1895, n. 1, 2); M. Müller, *Phys. Rel.*, 382; Aiken, *l. c.*, 173, 211; *L'Univers. cath.*, 1899, 15 Marzo, 355.

de potencias visibles é invisibles, no se da un dios único, que domine y que gobierne todas las cosas. Tampoco Buda, que apareció en la quinta figura, y que todavía aparecerá veinticinco veces, es un dios en el verdadero sentido, aunque exteriormente sea adorado como tal. Se asemeja á los centenares de Bodhisattvas que, por la metempsícosis, vienen del cielo á la tierra (1).

Como quiera que sea, es muy probable que en lo sucesivo haya habido algún punto de contacto. En los siglos I y II encontramos el Cristianismo establecido en Partia, en Bactria, en el noroeste de la India y probablemente en las costas occidentales hasta Ceilán. Crisóstomo y las inscripciones budistas del siglo V dan noticias de ello. No es posible negar la influencia cristiana en China por medio del nestorianismo, y, respecto á la isla de Putú, es cosa demostrada (2). Es seguro que en los siglos VI y VII, en la parte occidental del Indo y en Ceilán, hubo una comunidad cristiana numerosa, que dependió de la Iglesia persa. Quizás proceda de aquí la leyenda de Sakya-Muni llevada á Jerusalén. También es dudoso aún que exista alguna relación entre la vida monástica que organizó nuevamente Buda y el monaquismo cristiano; pues se ha demostrado que ni los terapeutas de Filón, ni los essenios, pueden considerarse como anillos intermedios (3). El budismo puede haber ejercido alguna influencia sobre el gnosticismo, el neoplatonismo y el maniqueísmo (Lassen); pero también en esto las investigaciones modernas nos aconsejan prudente reserva. En ninguna parte se tuvieron presentes las condiciones indas.

19. La dogmática budista.—La vida de Buda llegó á ser un *ejemplo moral* para sus discípulos, y sobre él y

(1) *Garupuyakaumudi*, *Festgabe f. A. Weber*, 1896.

(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 353; *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1887, 17; Laouenan, *Du Brahmanisme et ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme*, 1888; Huntes, *The Indian empire, its peoples, history, products*, 3 1893; Rhys Davids, *Buddhism, its history, and literature*, 1896 (trad. al Alemán por Pfungst de la 17.ª ed.); Aiken, *l. c.*, 288, 229.

(3) Ibíd., 190.

sobre su predicación relativa á la renuncia del mundo, á la pobreza, á la caridad y á la virtud, se estableció la *dogmática budista.* «Quítale al budismo el dogma de que el Señor bajó del cielo para redimir la muchedumbre de las criaturas mediante una nueva proclamación de la verdad, despójale de la fe en la encarnación del ideal moral, y le habrás privado de toda fuerza. Todo lo grande y todo lo bueno que ha obrado el budismo, lo debe al poder de esta creencia, única que se halla en disposición de infundir vida al árido esqueleto de su moral (1).» La personalidad de Buda es el dogma central de la fe y de la vida; á ella se debe el mejor éxito. Con ella vino un ideal, accesible á todos, de moral, dignidad y de fe expuesta como fin inmediato de la redención.

20. Canon.—La doctrina se nos ha transmitido en dos series *literarias,* en la riquísima literatura sánscrita del norte (Nepal) y en la menos voluminosa literatura pali del Sur (Ceilán), la que tanta boga adquirió en el valle del Ganges hacia los años 88-76 antes de Cristo. Las dos tienen de común un *triple canon* (tripitaka, tres cestas) y algunos escritos. Las tres colecciones en lengua pali se llaman *pitaka vinaya, pitaka-sutta* y *pitaka-abhidhamma.* La primera contiene la Etica ó reglas del orden y del ceremonial; la segunda, la Dogmática, y la tercera, la Metafísica. Con respecto á estas tres partes, se resume la doctrina de Buda en las tres máximas: «Huir de todo pecado, adquirir la virtud y purificar el propio corazón (2).» Los chinos y los tibetanos han reunido las doctrinas de Buda en 108 tomos (Gandschur, instrucciones orales).

21. Agnosticismo y ateísmo.—Teóricamente, puede considerarse el budismo, en general, como *agnosticismo* ó *ateísmo,* ó *ilusionismo* que rechaza toda cuestión especu-

---

(1) Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte,* I,[2] 1884, 539; Dahlmann, *Buddha,* 170.

(2) Silbernagl, *Der Buddhismus, seine Entstehung, Fortbildung und Verbreitung,*[2] 1903, 59; Copleston, *Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon,* 1893; Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme,* 1894; Kern, *Manual of Indian Budhism,* 1898; Aiken, *The Dhamma,* 153.

lativa. Ya los brahmanistas decían de los budistas que eran *nastikas*, es decir, ateos, porque no admitían un Dios creador. Pues ellos, á pesar de la mucha «miseria que la religión provoca precisamente entre los orientales. y señaladamente en la India,» no encontraban en el irreligioso budismo ningún «hecho libertador» (Happel). Su carácter fundamental con relación al brahmanismo, es la negación del Atmán. Para el budismo, no hay substancia eterna, ni existe un ser substancial, ni el yo, ni el sujeto, ni la inmortalidad del alma, ni la vida perdurable. Dios, Redentor y sacerdotes, todo ha concluído. Hay, sí, ideas y otros estados de conciencia; pero no un sujeto de ella, no un ser, sino solamente partes, esto es, fenómenos físicos (Skandhas, Khandas), efecto de los cuales es la acción y la obra (Karman, Kamma). Cada hombre es un anillo de la autoevolución, y se desvanece en la nada universal.

Los antiguos *Devas* son simples figuras fabulosas; se conservaron sus nombres, pero, en cambio, se abandonó la esencia, por Buda indirectamente, por no hablar nunca de la existencia de Dios, y por sus partidarios positivamente, por negarla. Estos nombres de dioses carecían de influencia en el destino y en la suerte de los hombres. «Un dios personal es considerado por los budistas únicamente como un espectro gigantesco, que de la imaginación de los hombres ignorantes se proyecta como sombra informe sobre el abismo del vacío infinito.» Los «espíritus» no tienen poder alguno sobre los hombres.

22. El nirvana.—El *nirvana* es pura quietud, si, como de ordinario, se toma en el sentido de pura nada; pero otros, por lo contrario, lo explican en el sentido de ser real en oposición á lo aparente de este mundo. Los budistas tomaron su *nibbana*, en sánscrito *nirvana*, de los textos del Samkhya-Yoga, en los cuales estaba vivo aún un nirvana ideal, heredado de los brahmanes. En lenguaje de los Vedas, significa la extinción de las pasiones, el aniquilamiento de la concupiscencia, y también la dicha suprema, que se representa por una lámpara bien provista de acei-

te. Los budistas sólo han conservado de él la significación del venir á menos, del extinguirse, como la luz de una lámpara que se consume y se extingue sin dejar huella de sí. Así como Buda rehuyó sobre esto toda discusión, de igual manera la «dogmática oficial» evitó toda decisión sobre el Atmán y el nirvana, como si no fuese lícito investigarlos. Hasta una época posterior no se formó entre los budistas la opinión de que el nirvana significa una vida indescriptible, eterna y feliz después de la muerte (1). Más tarde tampoco dedujo el pueblo las consecuencias; y con Asoka esperó el cielo hinduísta.

Sin embargo de esto, no ha de negarse que el dogma de la felicidad en el nirvana, que ya debe tener su principio en esta vida, sólo es aceptable en el sistema de Buda con grandes restricciones. Puesto que no existe un alma substancial ni sujeto alguno; puesto que las almas, como la materia, no tienen individualidad; puesto que el todo no es más que una composición de fuerzas, *dharma* y *sankhara*, orden y forma, y puesto que solamente *el llegar á ser* (causalidad vacía de sustancia) es lo real, la supervivencia personal é individual va á perderse en la nada. La causalidad moral, el *kamma, la ley* de la recompensa moral, es la que describe su camino á las almas. Aun considerando esto sencillamente como un principio de vida eterna, como el sexto elemento, el elemento de la conciencia, que fluctúa sobre todas las transubstanciaciones de las reencarnaciones hasta la entrada en el nirvana, no tan sólo se reduce á la nada en el nirvana, sino que también se disipa, ante la luz de la razón, en una abstracción incomprensible.

El budismo afirma que todavía sabe menos de la pura materia. Según él, la *ciencia materialista*, no va más allá

---

(1) Preiss (*Religionsgeschichte*, 1888, 88), con Lassen, contra M. Müller. Con este último, Oldenberg, Senart, Hardy, Peschel, Harlez, Dahlmann, Dilger y otros, lo encuentran en Buda para significar la destrucción de la propia personalidad. Los textos más antiguos tienen ambos significados; v. Dahlmann, *Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschicte des Buddhismus*, 1896, 34, 67; *Idealismus*, 118; Eklund, *Nirvâna. En religions historik undersokning*, 1899; *Rev. de l'hist des rel.*, I, 1902, 76.

del grado medio de la evolución *terrena*, y como se entretiene solamente en el estudio de las propiedades del microcosmos y del macrocosmos, no tiene «conciencia aproximadamente ni de las 6/7 partes constituyentes y de las cualidades de la tierra.» El budismo acepta lo suprasensible, pues afirma que, después de la muerte, el principio personal, superior y eterno (el mónada incorruptible), purificado en el *Kamaloka* (purgatorio) de los malos pensamientos y deseos, adquiera el estado espiritual del *Devaloka*, que corresponde al cielo, pero un cielo sin bienaventuranza perfecta y eterna, para desplegar allí todas las fuerzas que ya produjo durante la vida terrenal. Allí queda hasta que las fuerzas físicas lo impulsan á una nueva encarnación de un grado más elevado. El ciclo total de encarnaciones se llama Samsara (vuelta, transmigración); entonces, llegado ya á su plenitud el género humano, como en el nirvana con relación á la tierra, se realizará el dicho: «Dios todo en todo [1].» La higuera inda, *Açvattha*, se pone como símbolo del eterno curso circular del mundo *(Samara)*, y sobre ella se representa á Vishnu en reposo.

23. Nada de creación. Redención del dolor ó pesimismo.—El budismo no habla de la *Creación*. Por lo contrario, la explica de una manera semejante al atomismo. Las partículas del aire se aglomeraron por un fuerte viento. En ellas se formó una nube grande, de la cual nació el mar, y en la superficie del mar se amontonó la tierra firme. En el espacio inmenso hay innumerables mundos, destinados á disolverse el uno en el otro en períodos mundiales (kalpas), como si fuesen almas errantes. Al fin, todo el universo se disipará en la nada. En lo demás, exige Buda á sus discípulos no sutilizar sobre la limitación ó la infinidad del universo, sino que sólo deben buscar lo que requiere una vida de santidad, lo que sirve para la paz y la contemplación.

La *redención de las amarguras* de esta vida es el fin

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, 85; Dahlmann, *Buddha*, 84, 137; Davids, *Buddhismus*, 96, 106.

de los santos. Pero esta redención implica alegría, no pesimismo. Así como la ignorancia del dolor y del modo de librarse de él es la causa del mal, así también la conciencia y la mortificación de la voluntad es fuente de la redención (1). Esta doctrina de la redención negativa, el *credo* del budismo, concéntrase en cuatro máximas: la máxima del dolor, del origen del dolor, de la liberación del dolor y del medio de librarse del dolor. La vida del hombre desde que nace hasta que muere es dolor; esto tiene sus raíces en la codicia del renacer y en la concupiscencia; pero extinguida esta sed, todo acaba.

Los budistas posteriores tratan de justificar, con la *interpretación artificiosa* siguiente, la ampliación que hacen de la doctrina de Buda: las enseñanzas de Buda son infalibles, pero en los libros no escritos por él se infiltraron algunos errores, especialmente acerca del origen del mundo, de la forma de la tierra y de las ciencias naturales en general. La doctrina de Buda en sí es eterna, pero nuevos estados del universo pueden exigir con el tiempo algunas modificaciones. Vendrán nuevos Budas y las enseñarán y consolidarán (2). De este modo nacieron las muchas *sectas* budistas; pero en este batallar de textos y de tradiciones, ciertos principios quedaron comunes á todas ellas.

24. Los tres tesoros del budismo: Buda, Dhárma, Sangha. Decálogo.—Con esto queda suficientemente definido el *lado práctico* del budismo, al cual, considerado en su forma primitiva, no se le llamó una religión, sino un *guía filosófico para la felicidad* (3). Esto es exacto si se refiere á los monjes (*Sramanas*=ascetas, *Bhikkhus*=men-

(1) Bastián (*Der Buddhismus als religionsphilosophisches System*, 1883, y *Archiv. f. Anthropol.*, 1896, 198) lo compara á la filosofía. Buda parte, como Sócrates, del mal y de la ignorancia, y hace consistir la regeneración espiritual en el conocimiento; concibe, como Hume, el alma como un complejo de ideas; tiene algo del atomismo de Demócrito, y conjura de modo psicofísico la maldición del segundo nacimiento.

(2) M. Müller, *Natürliche Religion*, 104; Oldenberg, *Buddha*, 208; Saussaye, *l. c.*, II, 107.

(3) Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums*, 20; Kuenen, *Völksreligion*, 256; Davids, *l. c.*, 113, 133.

dicantes), no á los laicos (*Upasakas*=devotos subordinados), cuyo oficio principal consistía en ser el sostén de los primeros; á los inteligentes, á quienes pertenece esta doctrina, no á los necios; y no se pongan en la cuenta los grados inferiores, porque, de lo contrario, aparecería súbitamente la índole religiosa, de la cual no pueden prescindir las multitudes. Para los monjes, esto es, para los discípulos propiamente dichos de Buda, tienen valor las tres joyas del budismo: Buda, Dharma, Sangha. La meditación sobre Buda ocupa el primer lugar; Dharma (Dhamma) ó la ley, la doctrina, comprende en sí toda la predicación de Buda, el orden cósmico y ético del universo; el Sangha designa la comunidad de los creyentes de Buda como una orden de monjes mendicantes con tonsura y rosario. En la iniciación se hace la siguiente confesión: Me refugio en Buda, me refugio en Dharma, me refugio en Shanga [1]. Los budistas del Nepal dicen que esta tríada es análoga á la trinidad de Brahma, Vishnu y Siva, y usan como símbolo un triángulo en cuyo centro hay un punto.

El *decálogo* (Dasasila) sólo contiene mandamientos; los cinco primeros son obligatorios para todos los budistas, los ocho primeros para ser perfectos en el mundo. Prohiben: matar seres vivientes, robar, cometer adulterio (á los monjes, tocar á una mujer), mentir, tomar bebidas embriagadoras, comer á las horas desusadas, participar de los placeres mundanos, usar adornos y perfumes. A los ascetas les prohibe usar lecho blando y aceptar dinero. Pero sería un error si en esto se quisiera descubrir un «entusiasmo de santificación con las obras [2],» como si la redención consistiese en la supresión del sufrimiento activo (obediencia), y no estuviese vinculada en una vida futura, y como si la moral no se considerase como medio para el fin. Al contra-

(1) Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, 1894, 155, 271; Neumann, *Reden Gotamo Buddhas*, 1896-1902.

(2) Teichmüller, *Religions philosophie*, 406; Seydel, *Das Evangelium von Jesu in sein Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalhere*, 1882, *Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien*, 1884. Por lo contrario, *Rev. de l'hist. des rel.* I, 1887, 209; I, 1894, 25.

rio, la moralidad activa no es la cosa suprema, sino sólo el medio de prevenirnos, ya que el grado supremo consiste en la negación, en el recogimiento, en la contemplación, no en la moralidad activa, no en las obras. Aun la *compasión* de Buda por la miseria de los hombres, es fría y seca. Nada puede decirse de amor de Dios y del prójimo, como motivo de virtud y de piedad en el sentido moral, si bien se erigen hospitales para enfermos y casi todavía más para animales (1), porque considera siempre el dolor en general, nunca individualmente, y como motivo de consuelo, recuerda de continuo que también otros sufren. El único consuelo es la resignación, no el dolor mundano ni la desesperación, sino el saber y el conocer, la supuesta conciencia de la redención de la muerte y de la metempsícosis. Cierto que merece mucho aprecio la aspiración ética y la lucha de los budistas y su influencia favorable á la elevación de la conciencia moral y de toda la vida del pueblo (2), pero además del ideal de la vida cristiana, les falta también el mérito interior.

El *amor negativo* á todos los seres, amor que teme aumentar el mal existente, y la benevolencia, que busca amistoso comercio, atraen el corazón, y, en unión con la seguridad de la infalible redención, han tenido singular eficacia en las multitudes; pero esta compasión es un sentimiento psico físico, no moral; además, puesto que toda la redención dependía del saber, condujo al indiferentismo. Ahora bien, como una teoría desprovista de fe es ineficaz para la vida práctica, el budismo no pudo llegar á ser religión, sino por efecto de la superstición del pueblo. Mas para el pueblo fué de gran importancia que la moral del

---

(1) Hardy, *Buddhismus*, 139; *Indische Religionsgeschichte*, 1898, 77; Schopenhauer, *Parerga*, II, 389; *Kath. Miss.*, 1887, 236; Saussaye, *Lehrb.*, II, 96, 108; Davids, *Buddhismus*, 152. Los misioneros atribuyen á la prohibición de matar y comer animales, prohibición que pasó del budismo á la «hórrida secta de Jaina» y al brahmanismo, los horrores del hambre, porque muchos prefieren morir antes que alimentarse de carne ó de pescado (*Kath. Mis.*, 1903, 58).

(2) Hardy, *l. c.*, 66; Davids, *l. c.*, 92, 131, 156.

brahmanismo, que sólo conocía deberes de castas, fuera substituída por los deberes comunes á todos los hombres. Frente á la vida aflictiva, angustiosa, oprimida, de los indos bajo la ley brahmánica con sus castas, proclamó Buda su ley como «una ley de gracia para todos;» pero sin que se observara, por lo menos al principio, predilección alguna por los pobres. Al contrario, entre los monjes y los creyentes laicos, predominan en absoluto los nobles y los ricos. Seguir á los pequeños, á los desdichados, buscar, además del dolor general, el dolor particular, fué siempre cosa extraña al budismo, aunque las virtudes no dependían de las castas, como tampoco de la expiación ni de las penitencias, sino que el arrepentimiento y la confesión de los pecados ante los amigos bastaban para la expiación de los pecados (1).

25. **El Karma.**—Pero esta sed de *expiación* es un rasgo profundo de la ética budista, rasgo que en ninguna otra religión, excepto la cristiana, se ha mostrado en forma tan viva. Está en conexión con la fe en el *Karma*, es decir, cón las obras llevadas al cabo en esta vida ó en la precedente, las cuales continúan produciendo sus efectos hasta que se ha pagado el último ochavo. Este mismo pensamiento invade gran parte de la literatura brahmánica, y entre los indos contemporáneos es todavía una de las ideas más en boga. Las primeras huellas se encuentran en los Upanishads, según los cuales el Karma es la acción, esto es, el hombre obtiene bien si hace bien, y mal si hace mal. Quien obra ó habla con mala intención, vese seguido de cerca por el dolor, como las ruedas siguen á los pies del animal de tiro. No es posible sustraerse al terror de un acto malo. Se presupone una culpa ó un mérito anterior. Esto no puede demostrarse, pero se cree tan firmemente como otro dogma religioso. Ningún pensamiento bueno ó malo, palabras ú obras, pueden perderse en el ciclo univer-

(1) Delff, *Entwicklungsgesch. der Religion*, 1883, 99; Saussaye, *l. c.*, II, 101.

sal [1]. Esto es «la rueda de la ley,» el encadenamiento recíproco de las causas. Tan sólo la regeneración puede libertar de ello. Toda acción buena tendrá su recompensa, y las malas su castigo, hasta el día en que, después de haber expiado y aniquilado todo pecado por el fuego del saber, como dicen los indos, se entra en el nirvana, esto es, en la liberación final. En esta creencia se funda la santificación y el orden moral del universo predicado por el budismo.

Toda la doctrina budista puede resumirse en la palabra *justicia*. Se dice que Buda, yendo á Benares después de su visión, dijo: «Deseo hacer girar la rueda de la más espléndida ley. A este fin, quiero ir á la ciudad de Benares, para dar luz á los que viven en tinieblas, es decir, intento fundar un reino de justicia.» Falta la misericordia; el mérito depende únicamente de la intención, no de los actos exteriores, y se gana venciendo el egoísmo ó esquivando el mal. Respecto á sí mismo, no tiene el budista deber alguno. Está permitido el suicidio, pero como no impide las reencarnaciones, es una locura, y, por tanto, raro. El arrepentimiento es eficaz sólo para lo por venir, no para lo pasado. El sacrificio, la oración (¡molinos de rezos [2]!), etc., sólo tienen valor subjetivo. Buda rechaza las penitencias exteriores, los ayunos, las maceraciones, á diferencia de otras órdenes monásticas, como el jainismo.

26. La moral cristiana y la budista.—Es cierto que se encuentran semejanzas entre muchos preceptos morales de la *religión cristiana* y de la *budista*. La mayor parte de las verdades morales que enseña el Evangelio, se encuentran también en la biblia de los budistas. Pero con esto se pone de relieve algún rasgo común del espíritu humano, dotado y dispuesto por Dios para una vida moral más ele-

(1) Max Müller, *Natürl. Relig.*, 106; Hardy, *Buddhismus*, 33, 58, 66; Weiss, *Apologie*, II, 917; Oldenberg, *Buddha*, 248, 311.

(2) Particularmente en el Tibet. En los lugares de costumbre se lee: «Om mani padme hum», es decir: «¡Oh joya en el loto, amén!» V. Saussaye, *Lehrb.*, II, 112; *Kath. Mis.*, 1900, 8; Simpson, *The Buddhist Praying Wheel*, 1896; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1898, 117.

vada [1], sólo que el *fin* y los *medios* son absolutamente distintos. Buda quiere que el hombre sea autoredentor del pecado y de la miseria, le quita el fundamento divino de la vida, no conoce la gracia y le condena á una liberación negativa, sin energía alguna activa. Buda no tiene contestación á las preguntas respecto al fin y término del hombre, respecto á Dios y al cielo, á la bienaventuranza, á la inmortalidad. El silencio ó la negación, tan significativo el uno como la otra, son el único consuelo. ¿En qué puede ser útil al hombre la imitación del ejemplo de Buda?

El budismo es incapaz de fundamentar una vida nueva y activa, carece de esperanza. En vano Schopenhauer y Hartmann lo han equiparado al Cristianismo. La analogía no es sino aparente, pues aun el mismo Hartmann reconoce que la semejanza sólo es exterior y superficial y que le faltan precisamente las virtudes cristianas [3]. La autonomía perfectamente religiosa y moral, mediante la cual el budismo, desde su propia eminencia, se cree por encima de todas las demás religiones hasta hoy constituídas, es un privilegio de valor dudoso, pues por muchos hechizos que tenga para el hombre orgulloso la idea de que él es su propio redentor, «el señor de sí mismo,» ha de convencerse cada vez más, por su propia experiencia, de que sus fuerzas son insuficientes para ello. Su emblema es la huída del mundo, no el vencer al mundo. En vano se escriben catecismos budistas, para difundir por las Iglesias y Estados cristianos, esta forma de religión universal redentora, ya ideada antes de Cristo. Quien haya perdido la fe en Cristo Redentor, no sacará nueva vida de aquella rama seca; pero quien haya conservado esta fe, no la necesita para nada. El budismo no puede compararse con el Cristianismo ni por la profundidad de su fuerza activa, ni por el impulso fecundo que ha dado al pensamiento y al progreso del hombre.

Con todo eso, *el pueblo* ha entendido á su manera esta

(1) Aiken, *Dhamma*, 258, 304; Schröder, *Wessen der Rel.*, 1905, 5, 30.
(2) *Religiöses Bewusstsein*, 318, 336; Aiken, *l. c.*, 198.

redención de los sabios budistas, y se atiene á las antiguas costumbres religiosas. Se figura el nirvana enseñado en los textos pali como un paraíso, y á Buda como un dios encarnado, como un dios que está en el paraíso, como el centro alrededor del cual gravita todo el culto. Se veneran sus reliquias custodiadas bajo la cúpula de las Stupas, los símbolos visibles de su omnisciencia y de su ley; están en boga la superstición, la hechicería y la diabolatría, y así se explica que el budismo, no sólo no haya podido desligarse nunca del politeísmo, sino que se trate de acomodarlo también á las religiones de los diferentes pueblos. Para el pueblo, una religión sin Dios, la suprema bondad sin Dios personal, una supervivencia sin inmortalidad personal, una bienaventuranza sin cielo local, la posibilidad de salvación sin Salvador que la represente, una redención sin oraciones ni sacrificios, prácticas de penitencia sin sacerdote ó sin intercesión de santos, sino por su propia fuerza, mortificación moral y liberación del terror por propia virtud, suma perfección ya en este mundo, son cosas que no puede concebir en modo alguno [1]. Un obispo protestante (Shereschewsky) dice que «nunca se ha producido en el género humano, por alguna religión falsa, un sistema más enorme de embustes, desatinos é idolatría.» Ha de observarse especialmente que el budismo actual no es un sistema armónico. Es comparable á un árbol de cien ramas, que se acomoda á todos los terrenos.

27. La propensión ascética es un obstáculo para la Misión.—La razón de que el budismo, como, en general, las religiones indas que tienen sus firmes raíces en una antigüedad elevada y en elementos inequívocos de las humanas necesidades intelectuales y morales y de la historia primitiva, sea un obstáculo á los trabajos de los *misioneros cristianos*, no está en la doctrina, ya que, en

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1887, 315; *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1887, 131; Minayeff, *Rech. sur le Bouddh.*, 1894, 165, 180. Menciona singularmente las antiguas esculturas de Bharhut, 211. Respecto á la influencia cristiana sobre el arte indio, v. *Ein Christustipus in Buddhafiguren*, «*Oriens Christ.*», 1901, 159-167.

lo fundamental, es enteramente distinta de la doctrina del Cristianismo, sino en la *propensión práctico ascética.* Los budistas creen poseer ya, en su conciencia penitente, en su propia obra de redención sin la mediación de sacerdotes, sin sacrificios, en la imitación del santificado Buda, lo que trata de ofrecerles el Evangelio. No se crea que se hallen estacionados y predispuestos contra toda innovación religiosa; por lo contrario, aman la variedad no menos que los europeos; pero conservan siempre el fondo oriental. Su huída del mundo conduce al quietismo y al indiferentismo, el cual, en la presente fiebre de sentimiento y en el sentido del dolor universal, parece que haga estremecer, como una corriente eléctrica, á las almas cansadas de vivir. Pero la condición real de los países en que todavía impera el budismo, demuestra palpablemente cuán poco valen la ciencia y la fuerza humanas para asegurar el bienestar de los individuos y de los pueblos. Las descripciones de los viajeros, aun de los más recientes (Huc, Hübner, Copleston, obispo de Colombia), nos ofrecen también un sombrío cuadro de la horrible superstición y del rebajamiento moral de aquellos grandes pueblos indogermánicos y mongólicos [1]. Unicamente la civilización cristiana, la occidental, puede infundir nueva vida, inspirando el valor del sufrir y del batallar contra el mundo, en lugar de la pesimista falta de esperanza, y enseñando el valor de la personalidad ante Dios .

Esta gran diferencia de civilización se muestra también en la institución del *monaquismo*, el cual, no obstante esto, tiene maravillosa semejanza con el nuestro. Pues si bien en la comparación ha de tenerse presente la diferencia entre el espíritu oriental y el occidental, como se manifiesta en el monaquismo griego y en el latino, queda, con todo, la diversidad como nota fundamental. Los monjes cristianos han promovido el cultivo del suelo, los budis-

(1) V. ya S. Francisco Javier; E. de Vas, *Leben und Briefe des hl. Fr. Xaver*, II, 1877, 155, 159, 164; Copleston, *Buddhism*, 1893.
(2) Dilger, *Erlösung*, 364; *Allg. Ztg.*, 1899, cuad. 187; 1904, cuad. 230.

tas no; verdad es que les está terminantemente prohibido. El valor del trabajo les es desconocido. Los monjes cristianos han prestado á la ciencia servicios incalculables, los budistas nada han hecho por ella. Los monjes cristianos han abatido la idolatría y la superstición, los budistas, no sólo las dejan existir, sino que, divinizando á Buda y á sus discípulos, han difundido una idolatría nueva en la India y en China [1]. Como miembro de la gran comunidad de los santos, el santo cristiano coopera á la redención y á la santificación de los demás, y trabajando por el prójimo, alcanza su propia salvación. El santo indo se redime antes que nada á sí mismo.

Harlez pone de manifiesto la diferencia entre los dos grandes *Santos*, Boddhisattva Avalokitesvara en el Norte, quien, como encarnación del Ser Supremo, era el santo misericordioso por excelencia, y enseñó á conocer la ley y á practicarla en bien de los desdichados, y Nagarjuna en el Sur, el filósofo, quien al principio del siglo I antes de Jesucristo, dió conferencias de filosofía. De aquél sólo tenemos leyendas fabulosas, éste explica todo ser por ilusión, hasta el mismo Buda. La ciencia está en medio, entre la afirmación y la negación. Todo es apariencia. Se considera moralmente como suprema perfección, la indiferencia absoluta, el quietismo absoluto, que no conoce ni bien ni mal. Para los ascetas todo es uno y lo mismo. Compárense estos dos con San Vicente de Paúl y San Francisco de Asís, por una parte, con San Agustín y Santo Tomás, por otra, y se hallará una diferencia enorme. Hay sin duda ascetas verdaderamente castos y arrepentidos, «pero la vida penitente es una inspiración de la conciencia, la cual se ha manifestado por este medio en todas las épocas del linaje humano.»

28. El budismo moderno.—El *entusiasmo* por el budismo [2], puesto en boga desde Schopenhauer, y al cual

(1) *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 118, 125; Harlez, *Science cath.*, I, 1888, 234; Davids, *Buddhismus*, 208; *Kath. Mission.*, 1904, 7, 150.

(2) V. Burnouf, *Rev. des Deux Mondes*, 1888; en la *Rev. de l'hist. des rel.*,

tantos desertores del Cristianismo se han acogido, se comprende únicamente reflexionando en el estado desconsolador de las condiciones religiosas de nuestro tiempo y de las ciencias físicas. La fe está quebrantada, pero el sentimiento quiere su tranquilidad, por lo cual se desea que una religión sin dogmas, con orientaciones místicas, alivie el dolor del alma. Preciso es que se haya avanzado mucho cuando vemos que el catecismo de Subhadra, que contrapone el primero y antiguo budismo al de Olcott, celebra el budismo como fuente viva de verdad, porque sus doctrinas, vacías de todo dogma y de todo formalismo, enteramente conformes á la naturaleza y á sus leyes, sencillas y accesibles á todas las inteligencias, son, con todo, tan profundas, que resuenan agradablemente en los oídos de los europeos instruídos en las especulaciones filosóficas, y remontan su vuelo al culto intelectual más elevado! «¡Ojalá se divulgue más y más, para bien y salva-

I, 1892, 192, se encuentran tres artículos en favor del budismo. Contra D. de Rosny, *Le Boudhisme éclectique*, 1894, v. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 103; Neumann, *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts*, 1891; *Die Reden Gotamo Buddhas*, 1896-1902. Sobre el mismo argumento, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1892, 266. V. también Ahles, *Buddhismus und Christentum*, «*Zeitschrift. f. Missionskunde*, 1887, 1, y los estudios de Harlez allí citados. Desde 1893 se publica una revista titulada *Lotusblüten* destinado á defender la teosofía oriental (W. Friedrich, Leipzig). El prospecto da suficiente claridad. También el periódico espiritista *Sphynx* (Brunschwick) se ha propuesto «ilustrar las doctrinas del Budismo en conexión con las necesidades de la civilización de nuestros días». El Congreso de Chicago de 1903 alabó abiertamente estas orientaciones. Schultze, *Vedânta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeration des religiöses Bewusstseins innerhalb der europäschen Kultur*, 1893; *Der Buddhismus als Religion der Zukunft*, [2] 1901. Un índice de los escritos budistas se encuentra en Steude, *Evang. Apol.*, 405. Del catecismo budista en alemán dícese que se despacharon 27.000 ejemplares, 6.ª ed., en 1902. V. también Gandmann, *Christentum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*», II, 1; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1893, 278; I, 1895, 314; I, 1902, 346. Los escritos arriba mencionados de Seydel hablan de la dependencia del Cristianismo respecto del budismo. Por lor contrario, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 20, 127, 240, 505; Carus, *The Gospel of Buddha*, 1896; *Allg. Zeitg.*, 1897, cuad. 136; Bertholet, *Buddhismus und Christentum*, 1902, y *Seine Bedeutung in unserem Geistesleben*, 1904; Freydank, *Buddha und Christus. Eine buddhische Apologetik*, 1903; *Buddhistischer Missionsverlag*; Mariano, *Cristo e Budda e altri iddii dell'Oriente, Studi di religione comparata*, 1900; Meffert, *Die geschichtliche Existenz Christi*, 1904, 62.

ción del mundo, esa luz que ahora se eleva en el Oriente, de donde emana toda luz, y que esparciendo sus rayos por las regiones occidentales, contribuya á la felicidad y á la redención del género humano!» Pintan, pues, al budismo como un reino de bondad y sabiduría perfecta, sin un Dios personal, como la perduración de la individualidad sin alma inmortal, como una dicha eterna sin cielo local, como camino de salvación sin redentores extraños, sin sacerdotes, sin intercesión de santos, sin misericordia, y, mediante una ley natural y necesaria, como una perfección acabada que puede alcanzarse en esta vida, en la tierra.

Según esto, será preciso alabar á Hartmann, porque reconoce que al budista perfecto, para el cual todo es ilusión, sólo le queda el indiferentismo absoluto. El budismo hubiera naufragado necesariamente en estos escollos del indiferentismo absoluto, del suicidio y del libertinaje, si no hubiera encontrado en la apariencia del orden universal, que se manifiesta en la transmigración de las almas, una válvula de seguridad. Pero esta transmigración de las almas no tiene razón de ser dentro del concepto budista del mundo, ni concuerda con sus principios. Así, el budismo, igual que el brahmanismo, se divide en dos partes contradictorias entre sí, en el ilusionismo y en la transmigración de las almas determinada por su estado moral. Quien intente introducir el budismo en la Europa moderna, ó caerá (como Schopenhauer) en la confusión, no aclarada todavía, de estas dos partes substanciales, ó, como idealista subjetivo, pondrá como base de la vida religiosa el puro ilusionismo, sin la transmigración de las almas, lo que es imposible, ó (como Hellenbach) renovará la teoría de la metempsícosis sobre un fundamento trascendental y realista, rechazando el principio fundamental ilusionista del budismo. No queda otro recurso que escoger una de las dos, ó aceptar el budismo como teoría filosófica, renunciando á su significación religiosa, ó rechazarlo en principio, y en lugar del budismo, acudir á la doc-

trina Samkhya (1). Esta religión puede haber sido, en parte, para el Asia, lo que es el Cristianismo para los países civilizados de Occidente; pero no hay que temer que el budismo dispute jamás su situación en el mundo al Cristianismo, porque, á pesar de su carácter universal, es incompatible con la manera de pensar y de vivir de los pueblos occidentales.

29. Propagación del budismo.—El budismo, á pesar de que era una especie de orden monástica, estrechamente ligada con el pueblo, ó quizás por esto mismo, tuvo gran fuerza de expansión; conquistó pronto la *India transgangética*, difundióse ya en el siglo II antes de Jesucristo por *Ceilán*, donde en el célebre templo de Kandy se adoró un diente (de marfil) de Buda (2), por *Afghanistán*, *Bactriana y China*, y desde aquí, por las islas orientales. En el año 65 después de Jesucristo, el emperador Ming (Hiao-Mengti) estableció oficialmente el budismo como tercera religión en China, y procuróse de la India un sacerdote budista, una estatua de Buda y un libro sagrado. Desde entonces hubo en abundancia peregrinaciones y viajes á la India (3). En 146 entró el budismo en Iravadi *(Birmania)*. En 552 pasó el budismo de China al *Japón*; desde el siglo VII, al *Tibet*; de allí, en el siglo XIII, á *Mongolia* y *Mandchuria*; en cambio, fué desterrado hace siglos (próximamente desde el año 1000 de Jesucristo) de su país natal, la India, principalmente á causa del islamismo.

En el Tibet fué introducida por Thong-Kaba en el siglo XIV una forma especial, con una jerarquía perfeccionada *(lamaísmo*, lama=Brahma). Los grandes dignata-

---

(1) Steude, *l. c.*, 339; Huc y Gabet, *Wanderungen*, 109, 202, 206, 267, 290, etc.; Saussaye, *Lehrbuch*, II,[2] 71; Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religionen*, 1901, 9.

(2) *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1898, 222; *Kath. Miss.*, 6, 7. Respecto á la grandiosa evolución del arte arquitectónico indio en el Budismo, véase Dahlmann, *Buddha*, 166.

(3) J. Tsing, *Les réligieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident*, trad. de Chavannes, 1894; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 359.

rios, especialmente el *Dalai-Lama* (Gran Lama), institución moderna, quizás del siglo XVI, que tiene su residencia en Lhasa (país de los espíritus), se consideran como encarnaciones de Buda, ó como el mismo Buda vivo. El Gran Lama es el señor espiritual y temporal, pero vive separado del mundo en su gran palacio. Roma y Lhasa, el Papa y el Dalai Lama ofrecen interesantes analogías. Las prácticas religiosas de piedad que el budismo posee semejantes á las instituciones católicas, están aquí cada vez más desarrolladas: conventos, campanarios, rosarios, imágenes de santos, reliquias, ayunos, música religiosa, procesiones, letanías, agua bendita, báculo, mitra, casulla, hábito de coro, bautismo, confesión, misa, eucaristía, exequias á los difuntos [1]. Estas y otras semejanzas admiraron mucho al principio á los misioneros. Refiere el abate Huc que no fué poca la admiración que le causaron las observaciones de un lama tibetano sobre religión, el cual no se manifestó después sorprendido al oir los principios de la religión cristiana. En su *Viaje por la Mongolia y el Tibet* tomó como verdaderas estas semejanzas aparentes, por lo cual su libro fué anotado en el Indice [2]. Pero tales ritos no son más que simples símbolos sin contenido alguno, y á veces faltan argumentos para demostrar la antigüedad de ellos. Las representaciones simbólicas son ciertamente de edad más reciente. Huc y Gabet creen en la influencia cristiana del tiempo del nestorianismo y de la dominación mongólica en el siglo XIV. El reformador Thong-Kaba tuvo probablemente por maestro un misionero católico. Los bonzos permanecen fieles al antiguo budismo; los lamas

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, 424; Rocholl, *Philos. der Gesch.*, I, 349; *Theol. Quartalschr.*, 1858, 300; *Katholik*, I, 1886, 207, 268, 397.

(2) M. Müller, *Essays*, 1, 175; *Theol. Quartalschr.*, 1858, 289; 1883, 112. Con todo, el libro no se halla ya en las ediciones del Indice del año de 1856 y 1873. *Kath. Miss.*, 1897, 207; Henry S. Landor, *Auf verbotenen Wegen*, 1898; Hedin, *Durch Asiens Wüsten auf neuen Wegen in Pamir, Lop-nor, Tibet und China*, 1899; *Im Herzen Asiens*, 1903; *Allg. Ztg.*, 1904, cuad. 24; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1904, 565. Hedin no consiguló entrar en Lhassa. En cambio, en 1904, una expedición militar inglesa penetró en la ciudad sagrada.

practican el reformado. Huc y Gabet consiguieron efectivamente llegar á Lhasa, pero no pudieron ver al Dalai Lama; en cambio, pudo verlo últimamente un sacerdote budista del Japón.

IV. *El hinduísmo*

30. El hinduísmo. Vishnu y Siva. Trimurti.—El *hinduísmo*, que ya antes se opuso al brahmanismo védico, pero que tardó mucho en adquirir gran importancia, cuando los brahmanes lo emplearon como compensación del budismo, decadente desde el siglo V, podemos definirlo sencillamente como el culto de *Vishnu* y de *Siva* (1). En efecto, las sectas denominadas con arreglo á estos dos dioses, la de Vaishnava (siervo de Vishnu) y la de Saiva (siervo de Siva), entre las muchas sectas de los indos, son las más importantes, las dos grandes religiones populares que dominan al hinduísmo, sin oponerse al brahmanismo. Al contrario, los brahmanes se reconciliaron con ellas, aceptando las sectas y buscando un punto de unión con la doctrina de la *Trimurti (aum, om)* (2). Pero aunque esta doctrina, conocida desde el siglo X, si bien denominada con nombre moderno, se puso muchas veces en parangón con el dogma de la Trinidad, difiere de éste esencialmente. A pesar de la imagen deforme de un cuerpo con tres cabezas, podría considerarse mucho mejor á la luz del modalismo filosófico *(tri*=tres, *murti*=forma), pues el ser absoluto aparece aquí como Brahma, creador, Vishnu, conservador, Siva, aniquilador y renovador. Como quiera que sea, Brahma se añade sólo formalmente, pero tampoco Vishnu (en el valle del Ganges) y Siva (en el valle del Indo) tienen conexión entre sí.

En el Mahabharata se dice: «Él, esto es, el dios santo, Narajana ó Vishnu, el Eterno, crea en la persona de Brahma, conserva la forma del Espíritu universal, y en cuanto

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 36.
(2) Roussel, *Cosmologie hindoue d'après la Bhâgâvata Purâna*, 1898; *Ann. de phil. chrét.*, 1899, Febrero, 489.

Rudra la destruye en su propiedad; estos son los tres estados del Señor de las criaturas.» Vishnu crea en cuanto Brahma, conserva en cuanto Espíritu universal, Purusha, y destruye, reabsorbe lo creado entre sí, en cuanto Rudra ó Siva. Estos son los tres estados, condiciones y actividades del creador, es decir, del dios universal, Vishnu. Según la teología ordinaria indostánica, Brahma, el «Gran Padre», es el creador del mundo, Vishnu, el «Espíritu», el «Espíritu universal,» es el gobernador del mundo, y Siva el destructor del mundo. En otro pasaje está expresada con más sencillez aún la idea del dios trino y uno: «El, que es Vishnu, es también Rudra (=Siva), y él, que es Rudra, es también el gran padre (=Brahma), un cuerpo (substancia), pero tres dioses: Rudra, Vishnu, Gran Padre.» El dios trino indo, es, pues, el dios universal del panteísmo, que es activo de tres maneras (1). Para los brahmanes no hay diosese ternos fuera de esta trinidad hinduísta, porque todos los demás dioses y genios pueden ser reconducidos á la tierra por la transmigración, á la cual están sometidos. Los budistas ponen en lugar de Buda la ley y la comunión de los fieles, pero creen también en la transmigración.

31. Religión del pueblo.—No tanto es la religión de los brahmanes, la de la especulación, cuanto la *religión del pueblo*, la que, atravesando la niebla del panteísmo y del monismo, trató de apagar el corazón y la mente del hombre personal, necesitado de una relación con un Dios personal, necesitado de salvación, no sólo de verdad. Los rasgos fundamentales son antiguos, aunque no puede re-

(1) Sauer, *Mahâbhârata*, 1893, 48; Baumgartner, *Das Mahâbhârata, das Volksepos der alten Inder*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», II, 1892, 182. La primera redacción debió de hacerse hacia el siglo IV a. de J. C.; la segunda, hacia el IV d. de J. C.; la tercera, entre el V y VIII. V. Derf, *Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder*, 1894; Dahlmann, *Das Mahâbhârata*, 1895, 1902. El Mahábhârata es el Veda de todos los Vedas, el Râmâyana la idea de todas las epopeyas de arte; aquél, el elemento religioso, éste, el artístico. Siecke, *Der Gott Rudra im Rigveda*, «*Archiv. f. Religionswiss.*», fasc. 2, 3; Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 36; I, 1902, 185. Schröder, *Wesen d. Rel.*, 27: Dios-Naturaleza, Dios-alma, Ser Supremo.

conocerse si es una tradición derivada de los Vedas; pero sufrieron transformación por obra de los indígenas, y múltiples cambios por diversas influencias de pueblos extraños (griegos, escitas, árabes, afghanos y mongoles). La *distinción brahmana de castas*, no sólo no fué abolida, sino que adquirió mayor pujanza, al crear nuevas subcastas rigurosamente separadas entre sí (1); pero con el tiempo se manifestó la propensión á atenuar algo esta diversidad.

Los orígenes de ambas religiones son todavía obscuros, pero se elevan sin duda á remota antigüedad. Ya Megastenio (siglo III antes de J. C.) observa que la religión de los indos estuvo dividida en dos sectas, en la de los brahmanes y en la de los sarmanes (budistas—sramanes); no obstante esto, prevaleció el culto de Dionisio (Siva) y de Hércules (Vishnu). Las religiones de Siva y de Vishnu en el antiguo hinduísmo son probablemente tan antiguas ó más antiguas que el budismo y el jainismo.

32. Sectas.—En esa amalgama religiosa y social, que se llama hinduísmo, puede distinguirse algo así como una doble capa de ideas y de costumbres religiosas. Encima las religiones de las grandes divinidades de la India, debajo un montón de cultos sociales, especialmente prácticos, que constituyen la verdadera y á veces la única religión de las masas. Ambas corrientes se cruzan y se mezclan sin fusionarse. Ahora empiezan á interesar las opiniones religiosas puramente populares, en tanto que, respecto á la religión de Siva y Vishnu, de las que ya se habían enseñoreado antes los brahmanes, los documentos muestran la propensión á reconducirlas á una ortodoxia uniforme. Aunque también los nombres de las sectas han desaparecido, la literatura nos ha transmitido, en cambio, las huellas de poderosas religiones populares, en las que la piedad halla refugio en un Dios redentor, en el Krismas venturoso, en Siva, en el Dios Supremo.

---

(1) *Kath. Miss.*, 1889, 25; 1890, 63; Ratzel, *Völkerk.*, III, 443. Sobre el estudio crítico del krishnismo, v. Barth, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1888, 159, 296; 1894, 417.

Todavía más que la religión de los Upanishads, estas religiones son el severo adversario de las religiones de Buda y de Jaina en la forma más concreta y popular, con sus hermandades de ascetas, de mendicantes piadosos, y sus ideales de vida con una regla común. De la historia de estas sectas no sabemos casi nada, pero comparando la doctrina de los jefes de secta de Ramanya (siglos XI y XII) con la de los pancaratras, se llega á la conclusión de que una de estas sectas fué solamente una reforma de la otra en el sentido de la ortodoxia brahmana. Por otra parte, los pancaratras retroceden muchísimo y se confunden al fin con las antiguos bhagavatas, adoradores muy ortodoxos del venturoso (Bhagavat) Vasudeva Krishna, como los budistas, los adoradores del venturoso Buda, aunque en forma menos ortodoxa. Tenemos, pues, aquí una tradición verdadera, una especie de iglesia de Krishna, análoga á la iglesia budista, la cual acabó por acoger y absorber el brahmanismo, como ha logrado hacerlo hasta ahora con todos los cultos disidentes. El desenvolvimiento paralelo del krishnaísmo y del budismo, en condiciones muy semejantes de tiempo y de medio, tiene todas las probabilidades en su favor. El tiempo histórico para el vishnuísmo no empieza hasta el siglo XII; para el sivaísmo algunos siglos antes.

33. Encarnación de Vishnu. Krishna.—*Vishnu*, en en el Rig-Veda, es un dios del sol, inferior á los demás dioses; pero más tarde fué adorado como la fuerza creadora, conservadora y gobernadora. En diferentes personificaciociones (avataras), pero que se realizaron por descendimientos, no por encarnaciones propiamente dichas, se acerca al hombre y aparece como salvador. Estas avataras fueron glorificadas en las epopeyas nacionales, el Mahabharata y Ramayana. Las primeras personificaciones fueron en forma de animales, la séptima lo representa como Rama, la octava como Krishna, la novena como Buda; la décima, como Kalki (¿Mesías?), se espera todavía. La personificación como *Krishna* es la más importante. Aunque pueda

relacionarse, por más de un concepto, el dogma de estas encarnaciones con la encarnación de Cristo, sin que pueda demostrarse por modo seguro la influencia cristiana, basta exponer á la vista los mitos de la vida de Krishna, para excluir toda semejanza con Cristo. Krishna, hijo de Vasudeva y de Devaki, se crió entre campesinos, y dióse al amor sensual con las *gapi*, mujeres é hijas de los vaqueros. Las aventuras de su juventud con las zagalas constituyen el argumento de muchos poemas eróticos (1). Muchos partidarios suyos han imitado este ejemplo. Estas liviandades han excitado el escándalo todavía en nuestro siglo. Los fundadores de las sectas quisieron aparecer como encarnaciones, como representantes de la divinidad.

De este modo se acercó la divinidad á los hombres. La personalidad de Dios y del hombre, en oposición á la doctrina de la identidad, apareció ya en primer término. La fe, el amor, la devoción—el Bhakti (más tarde el amor y la adoración fiel á Krishna)—unen al hombre con Dios. No la sabiduría ni las obras (rituales ó morales), sino únicamente la confianza en Dios, la entrega á Dios, el afectuoso comercio entre Dios y sus siervos, son las condiciones primordiales de la salvación. Pero la iniciativa para estas relaciones viene de Dios. El, y especialmente Vishnu, como Rama y Krishna, se manifiesta al hombre bendiciéndole, ayudándole y salvándole. El hombre lo debe todo á la gracia concedida. Pero no es seguro que el hombre alcance activamente la gracia, como el mono pequeño se cuelga de la mona madre, ó la recibe pasivamente. Admitida después la *adoración de las imágenes y de los símbolos, el culto de los animales y de las plantas*, el vish-

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, 128; Kist, *Indisches*, 43; Roussel, *L'incarnation d'après le Bhâgâvata Purâna*, «*Sience cath.*», 1891, n. 8, 9. Parece que existe aquí gran semejanza con la encarnación de Cristo. Debería afirmarse más la negativa contra E. Burnouf, Schuré y Jacolliot, pues no se ha comprobado la influencia cristiana. Además, el serio conocedor Barth observa respecto á un concepto de Schuré referente á esto, *Rev. des Deux Mondes*, III, 1888, 307; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 161; I, 1894, 44, que todo ello es un tejido de invenciones tal, que en el terreno de la historia no se hubiera permitido un poeta.

nuísmo fué causa principal de la degeneración de las creencias religiosas indostánicas y condujo la adoración inda de la naturaleza á las últimas consecuencias (véase Egipto). La exteriorización del culto se muestra también en que á la *recitación de ciertas fórmulas*, especialmente á la pronunciación de los muchos nombres de Krishna, se le atribuye una virtud maravillosa.

34. **El sivaísmo.**—El *sivaísmo* tiene muchos puntos de contacto con el vishnuísmo, y en la literatura veda halla raíces más profundas que éste. Siva, á quien los brahmanes hacen salir del alma universal como segundo dios (después de Vishnu), ocupó el puesto de Rudra, el cual, en un himno del Yajur-Veda, aparece celebrado como dios de las montañas, de la casa, de la corte, de los negocios. Es también el dios que más veneraban los brahmanes y que, en cierta época, gozó de gran difusión en la India, según lo atestigua el peregrino de China, Hiuen-Tsang, ya en su tiempo (siglo VII después de J. C.). Siva es el dios supremo, imaginado personalmente como objeto de devoción, lo mismo que Vishnu, presente á sus adoradores en diversas formas. Su figura y su imagen, tomadas de las cosas primitivas del país y de la opinión vulgar, la cual fomentaban los brahmanes en interés de su dominación, es horrorosa, pues tiene tres ojos, una cola rodeando al cuerpo y un cráneo suspendido del cuello. Representa la *fuerza física* disolvente y *destructora*, pero también la *renovadora*. Por eso el símbolo más difundido de tal dios, el *phallus*, se cuenta por millones en la India. Pero Siva es también á la vez un gran asceta, el *gran Yogin*. Muchos grandes yogis, cuyas victorias sobre la naturaleza humana causan asombro, por ejemplo, los que pasan largos años inmóviles apoyados en pilastras, son adoradores de Siva. Esto no impide que Siva sea también una especie de Dionisio, que con alegres compañeros va de caza, y entre el vino y la danza, se recree con mujeres. Así se explica que el sivaísmo cuente numerosos adeptos en todas las clases de la sociedad.

La parte más importante, pero también la más perversa del sivaísmo es el culto de *Sakti*, ó de la fuerza femenina, que constituye el fundamento de todas las diosas indas. Estas son tan numerosas como los dioses, de ellas se cuentan 330 millones, ya que todos los dioses indos viven en maridaje. El culto de la gran diosa (Parvati, Ambika, Uma, Kandi, Durga, Kali), que tiene puntos de contacto con la antigua religión inda, suplanta á menudo al culto del Dios. Este culto es siniestro y sombrío; la diosa bebe sangre de animales y devora cadáveres. Su imagen se ve frecuentemente con otras en las paredes del templo, «con cara negra, facciones desencajadas, labios destilando sangre, lengua pendiente y un anillo atravesando la nariz; sus pies descansan sobre un león y sobre cadáveres humanos; las manos sostienen instrumentos de muerte y flores de loto [1].» M. Müller intenta explicar el culto á Siva-Durga como originado por la invasión de una tribu semibárbara. Liviandades sexuales de toda especie y artes mágicas, constituyen su adoración. Aunque no tenemos en gran estima la antigua religión inda, en las fiestas de Krishna y en las orgías de Kali vemos una depravación considerable, un triunfo de las pasiones populares sobre la especulación y las antiguas costumbres.

35-36. Culto. Moral. Adoración de ídolos y de animales.—El *culto* es una mezcla de lo antiguo y de lo moderno en el modo más diverso. Junto á Vishnu y á Siva, son adorados y temidos espíritus y demonios. El río Ganges es profundamente venerado [2]. Frecuentemente se construyen los templos cerca de lagos, porque Brahma promete á todos los que se lavan en ellos el perdón de los pecados. Los animales (vacas) sirven de fetiches, especialmente serpientes, árboles y objetos inanimados. Numerosos templos se erigieron á los dioses. Las dádivas consisten en flores, aceite, incienso, comida (arroz, harina, leche, manteca, legumbres y sal). A Siva y á su consorte se le ofrecen

(1) *Kath. Miss.*, 1887, 236; M. Müller, *Anthropol. Rel.*, 154.
(2) Saussaye, *Lehrb.*, II, [2] 139.

también sacrificios cruentos. No falta la idolatría ni la prostitución. Las imágenes, que no existían en el culto brahmánico antiguo, son numerosas y varias, de todas las formas, «fuera de toda verosimilitud y belleza.» Abundan los ayunos y las fiestas; la música, las procesiones y los juegos contribuyen á la solemnidad y al desenfreno.

Las descripciones de la *inmoralidad* y depravación de los indos ofrecen colores muy sombríos. Difícilmente puede uno formarse idea de la corrupción pagana. Esta es tanto más significativa, cuanto se revela especialmente en los actos religiosos; sirvan de ejemplo las numerosas peregrinaciones. Pero hay que distinguir entre los brahmanes y el pueblo. Ciertos testigos oculares dan mejor concepto de los brahmanes, aunque es difícil al extranjero penetrar en la vida de familia infestada por la *poligamia*. El negro cuadro trazado por Kist, debe considerarse como exagerado. Los misioneros modernos alaban la condición de la mujer. Dicen que el retiro es la costumbre del país y que es bueno para la virtud (1). Un escritor del siglo XI, Beruni (2), quien rebaja el exagerado concepto en que se tiene el espíritu y originalidad de los indos, dependientes en parte de la ciencia griega, revela claramente la gran diferencia que media entre las personas cultas y el pueblo. Según él, existía entonces como ahora en el Himalaya la *poliandria*, no como institución religiosa, sino social, (hermanos—mujer). No es, pues, un hecho tan aislado, aunque en el Mahabharata se hable una sola vez de poliandria.

Una mala costumbre, contra la cual han luchado en vano largo tiempo los ingleses, es la *cremación de las viudas*. Los vedas no la conocen; en el código de Manú tampoco se hace mención de ella, ni en el Ramayana, pe-

(1) *Kath. Miss.*, 1898, 267; 1899, 51. Por lo contrario, 1903, 7; Dahlmann, *Das altindische Volkstum*, 1899, 9, 23, Bose, *A History of Hindu-Civilisation during British Rule*, 1894-1896.

(2) Al Beruni, *Indicá. An account of the religion, philosophy, literature of India about A. D.*, 1030, 1887. V. *Allg. Ztg.*, 1888, cuad. 300; Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, 1903.

ro sí en el Mahabharata; Diodoro de Sicilia en el siglo I, cita ya esta costumbre (1).

37. **Comparación con el Cristianismo.**—De lo dicho aparece claramente la gran diferencia que media entre esta religión y el Cristianismo (2). La India, con su caos religioso y su inmoralidad, recuerda la antigua civilización pagana de Europa. Podrá también decirse que la relación personal entre Dios y sus siervos, la presencia personal del Dios encarnado corresponde á la fe en Cristo, basada en una relación personal; mas como quiera que sea, esto es solamente una inclinación del alma naturalmente cristiana, la cual aspira á unirse con Dios, con un Dios personal, y se explica por la índole monoteísta de la religión inda, la cual, á pesar de todo politeísmo y panteísmo, no se deja suplantar enteramente. Además, no es verosímil que, respecto á este último período, los puntos principales hayan sido tomados del espíritu cristiano (3). Actualmente son más frecuentes las tentativas de los indostanos instruídos para utilizar, en provecho de la depurada religión inda, las verdades fundamentales del Cristianismo respecto á la Creación, á la unidad y espiritualidad de Dios y á las doctrinas morales de Jesús, con el fin de hallar mejor razón para contrarrestrar la obra de los misioneros cristianos (4).

Dilger, que puede hablar de esto por propia experiencia, demuestra la diversidad substancial examinando estos cinco puntos capitales: el fundamento teológico de la

---

(1) Kist, *Indisches*, 121; Hardy, *Die vedisch-brahm. Religion*, 185; Caland, *Die altidischen Toten-und Bestattungsgebräuche*, 1986.

(2) Dilger, *Erlösung*, 1902; Hardy, *Theol. Rev.*, 1902, n. 9, 10.

(3) Weber, *Die Verbindungen Indiens mit den Ländern in Westen. Krishnas Geburtsfest*, «*Abhandlungen der Kgl. Akad.*», 1867; Saussaye, *Lehrb.*, I, 452, 456; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 70; Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 1897.

(4) Kist, *Indischen*, 143; *Allg. Missionsztg.*, 1888, 553; Segismundo Freiherr, v. Bischofshausen, *Das höhere Unterrichtswessen in Indien und die Bekehrung der Brahmanen*, 1897; *Kath. Miss.*, 1898, 182; 1903, 92; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 64; Smith, *The conversion of India*, 1894; Birks, *Life and correspondence of Th. French*, 1895.

redención, la fe en Dios; el postulado cosmológico de la redención, el concepto del mundo; la necesidad antropológica de la redención, el concepto del mal; la esencia de la redención, el concepto del Sumo Bien, el camino de la Redención, la consecución del Bien Absoluto.

CAPÍTULO III

La religión de los iranios

1. El Veda y el Avesta.—2. Escisión religiosa. Religión antes y después de la reforma.—3. Zoroastro.—4. Zoroastrismo y Sagrada Escritura.—5. Zervane Akerene. Ahura-Mazda. Amchaspands. Yazatas, Fravashi. Creación.—6. Los malos espíritus. Dualismo.—7. Ahrimán.—8. Mithra. Sraosha.—9. Los elementos. Anahita.—10. El redentor Sosiosh.—11. Etica.—12. Ambiente social.—13. Culto. Sacerdotes. Templos. Sacrificios. Oraciones. Haoma.—14. Influencias extrañas.—15. Cautividad de Babilonia.

1. El Veda y el Avesta.—Esta religión (parsismo, zoroastrismo, mazdeísmo) que abarca los pueblos desde la llanura del Tigris hasta el Indo, desde la montañas armenias hasta el Hindukush, y desde el mar Caspio hasta el golfo Pérsico, nació indudablemente de la común religión aria. En el tiempo en que se habían desprendido ya las otras ramas, en la época indopérsica, estaba todavía unida con la religión de los arios, en el más estricto sentido, es decir, de los indos. Esto se prueba claramente comparando el Avesta con el Rig-Veda. Las denominaciones de los miembros de la familia tienen en los dos la misma elevada importancia. Verdad es que la identidad de muchos nombres no demuestra la de las cosas; pero es indicio de una fuente común en el tiempo, que precedió á la compilación del Avesta y de los Vedas, como se desprende singularmente de los nombres de los sacerdotes y de los sacrificios, que solamente se hallan en el Avesta y en los Vedas (*zoatar—hotar*, *athravan—atharvan*, *haoma—soma*). También las palabras que designan el pensamiento, el saber y la doctrina son en ambos igualmente numerosas y demuestran que antes de la separación de los dos pueblos, el pensamiento tenía una parte relevante en la vida social y privada de los antepasados comunes [1]. No obstante esto, la religión

(1) Saussaye, *l. c.*, II, [2] 167; Geldner, *Enzykl. Brit.*, *Art. Zoroastrismus.*

irania, mediante la separación, quedó despojada de la antigua forma original y sencilla de los Vedas. Aun en la manera de tratar muchos puntos en los cuales van de acuerdo, se ve que la distancia entre la religiosidad inda y la irania es tan grande como su conexión.

El *Avesta* (texto, ley, ciencia) ó el *Zendavesta* (ciencia de la ley), el cánon de los iranios, que se descompone en los tres libros del gran Avesta: *Vendidad* (libro de la ley), *Yasna* (libro de la ofrenda), *Vispered* (letanías de ofrendas) y en el *Khorda-Avesta* (pequeño Avesta, para la devoción privada), tanto en su lenguaje como en sus ideas, se ofrece como un vástago de aquella cepa primitiva. El lenguaje del Avesta, llamado comúnmente zend, si bien éste es un dialecto posterior (pehlevi), está aislado en él. En efecto, aunque pariente del sánscrito (¿sólo distinto dialécticamente?), es una rama independiente del tronco ario, dialécticamente distinta del antiguo persa del tiempo de los Achemenidas, muy distante del posterior pehlevi (pártico ó persa), mezclado con elementos semíticos, ó de la lengua de los Sasanidas. Zend es el comentario, la versión pehlevi, como *parend* es la glosa posterior en el nuevo pérsico (1). En el siglo III fué traducido el Avesta al griego en Alejandría. El *Bundehesch*, escrito en pehlevi, procedente del tiempo de los Sasanidas, ofrece un suplemento satisfactorio del Avesta (2). El Avesta es más reciente que los escritos cuneiformes y está escrito en lengua distinta. Se dice que en tiempo de los Achemenidas existían dos ejemplares completos; uno de ellos debió desaparecer en el incendio de Persépolis y el otro fué perdido por Alejandro. No obstante esto, hubo colecciones en el siglo III antes de Jesucristo. El Avesta recibió su forma definitiva entre los siglos III y VI (3). El Avesta actual representa solamente un fragmento de aquél. El Irán

(1) Saussaye, *l. c.*, II, ² 161; M. Müller, *Theos.*, 36, 78.
(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1895, 99.
(3) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, ⁵ 1893, 506; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1897, 1.

Occidental se considera como patria del Avesta, pero el lenguaje y la Geografía señalan el Irán oriental (Geiger, Lindner, Geldner).

2. Escisión religiosa. Religión antes y después de la reforma.—Los *principios fundamentales* del Avesta denuncian, en mayor ó menor grado, una oposición al culto de los dioses naturales, tal como fué adquiriendo cada día más arraigo entre los indos, así como también la aspiración á una divinidad más espiritual, más sublime y moral. Tal es la idea de un ser supremo, de Ahuramazda, el cual constituye la diferencia esencial entre la religión del Avesta y la de los Vedas. La diferencia, pues, entre el Avesta y los Vedas, muestra las huellas de una escisión religiosa, no un sencillo desenvolvimiento, la cual tuvo lugar más bien en Persia (Burnouf, Brunnhofer) que en la India (Haug), y debe hallar su fundamento en circunstancias anteriores que hoy no podemos ya conocer [1]. Los iranios salieron de la patria común en una época anterior á los Vedas. Aunque el Veda y el Avesta son dos corrientes que fluyen de un manantial principal (Roth), el Veda es más completo, más puro, y ha conservado con mayor fidelidad su cualidad original, en tanto que la corriente del Avesta se ha enturbiado de varios modos, ha cambiado su curso y no puede remontarse con seguridad hasta su manantial.

Con todo, tiene esto más valor con respecto á la *Dogmática* que á la *Etica*. La religión irania mantuvo mucho tiempo el monoteísmo, pero cayó en el dualismo, el cual reconoce su origen en la propensión á trasladar la lucha que está en la naturaleza, al campo moral (Indra contra Vritra). Mas sólo entre los iranios conservó valor de principio fundamental. La oposición entre *Irán* y *Turán*, que no se desarrolló ciertamente entre indogermanos estables

(1) Spiegel, *Avesta, Grundtext sámt der Huzvärech-Uebersetzung*, II, 1853-1863, CVII; III, LXXX; *Die arische Periode und ihre Zustände*, 1887, 179. Brunnhofer (*Iran und Turan*) cree que la patria de los Arios sánscritos anteriores á la edad brahmánica está al sud de Kasbeck. Baumgartner, *Weltliteratur*, I, 424.

y nómadas, sino entre persas indogermánicos y pueblos de la Alta Asia, y domina en toda la época persa [1], fomentó este dualismo iranio antiguo entre Atar y Azhi (endriagos), el cual tiene además gran semejanza con el mito babilónico de Marduk—dragón. Por lo contrario, la idea del deber moral del hombre, aunque se prescinda de ciertas leyes de expiación, á veces ridículas, supone un concepto ideal del mundo.

De aquí nace la distinción entre la *religión anterior á la reforma* y la *religión posterior* á ella. La primera no es, en verdad, fácil de determinar, pero fué seguramente una religión natural, con el culto de la luz y del fuego; sólo que el sol, la luna y las estrellas eran considerados esencialmente inferiores á otros dioses creados por la especulación. Sin embargo de esto, es difícil distinguir de los posteriores los elementos anteriores á la reforma. Los objetos naturales, los elementos, los astros, se consideran como reliquias de un culto animista; el culto de la vaca y del perro, como restos de una época nómada, y los antiguos mitos indogermánicos y las leyendas de Mitra, Ahura, Daeva y Yima, como recuerdos de un tiempo anterior á los Vedas. Los dos dioses en lucha entre sí, *Ormuzd* y *Ahrimán*, son algo del antiguo parsismo, pues estas potencias opuestas forman los polos de todo el sistema, por insegura que sea la tradición.

3. Zoroastro.—El *reformador* de la religión iránica,

---

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II,[2] 167, 176; Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionem des Altertums*, 27; Harlez, *Origines des Zoroastrisme*, 1879; Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, 1874, 145; *L'histoire*, I, 308; V, 410. V. también Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 121; Duncker, *Geschichte der Arier in der alten Zeit*, 1867; Schanz, *Der Parsismus*, «*Philosoph. Jahrb.*, 1895, 144. Ultimamente afirmó Harlez que Zoroastro no existió mucho antes del siglo VII ó VIII a. de J. C., y supuso en los rasgos fundamentales, no un conocimiento de la Biblia, sino de la tradición judía. *La Bible et l'Avesta*, «*Rev. Bibl.*», 1896, 161. Darmesteter y otros críticos recientes trasladan las partes más antiguas del Avesta, los Gathas, al tiempo de Filón. Lagrange (*La religion des Perses*, «*Rev. Bibl.*», 1904, 27, 128) supone que en el siglo II a. de J. C., Herodoto describía una religión natural. Oldenberg, *Zarathustra*, «*Deutsche Rundschau*», 1898, 402; Geiger, *Zarathustra in the Gâthas*, 1903 (por lo que hace á la edad más antigua).

ó, mejor dicho, el fundador del sistema dogmático, según el Avesta, se llama *Zaratustra* (el rico en camellos), y entre los griegos (desde Platón) Zoroastro. Se dice que nació en Rayha (Ragha), el Rai actual, la capital de Media; dirigióse después á Balkh, capital bactriana, á la corte de un rey bactriano, Vistaspa (Gushtasp), que no ha de confundirse con Hystaspis, padre de Darío. Respecto á la época de su aparición, varían aún las opiniones entre 1300 y 600 antes de Jesucristo. En vez del siglo XIV, que se supone ordinariamente [1], se ha preferido el IX ó el VIII (Oldenberg, Harlez). Varios críticos (Spiegel, Lenormant, Strauss) la retrotraen, con los antiguos griegos, á la época prehistórica; de manera que, según ellos, no fué el reformador de una religión precedente, sino que quizá hizo que una parte del pueblo védico, llamado más tarde iranio, se opusiera á multiplicar más sus dioses, renovando con otro ropaje el primitivo monoteísmo común á todos. Cierto es que, como reformador, quiso resucitar la antigua religión (prevédica) común, pero á causa de la oposición de la corriente politeísta, se hizo fundador de una religión nueva. Este cisma religioso es quizás más antiguo que los himnos de los Vedas. Pero los datos históricos de los himnos no bastan para establecer una fecha segura. Como quiera que sea, hay que admitir una evolución ulterior en el Irán. Lagrange, de acuerdo con Darmesteter, desciende mucho más y tiene como probable que el principio de la reforma tuvo lugar hacia el 150 antes de Jesucristo. Aquel gran genio creyó embellecerse con el nombre de Zoroastro.

Según nuevas investigaciones [2], Zoroastro publicó sus

(1) Geldner, *Studiem zum Avesta*, 1882; *Enzykl. Brit.*, 625-548; Spiegel, *Die Reform Zarathustra*, «*Muséon*», 1887, 611; Strauss y Torney, *Altägyptische Religien*, I, 36, 150. V. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 68; *Allg. Ztg.*, 1897, cuad. 16.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, II,[2] 155. Oldenberg, *Zarathustra*, «*Deutsche Rundschau*», 1898, 409, está por el Irán oriental, la Battriana. Respecto á las excavaciones de Susa y á la antigüedad de la civilización elamítica, v. *Rev. Bibl.*, 1901, 66, 473; Maspero, *Histoire*, 160, 488. También Horn, *Waren die alten Perser Zoroastrier?*, «*Allg. Ztg.*», 1895, 27; Julio Harlez y otros.

doctrinas, no en Bactria, sino en Media (Atropatena); pero entre los persas hallaron la mejor acogida; esto se deduce del hecho de que en tiempo de los Achemenidas, en el cual tenemos noticias, por las inscripciones cuneiformes, de una religión conforme en su esencia con la del Avesta, era la sede principal del zoroastrismo Media con Rayha. Sin embargo de esto, según el lenguaje y las costumbres, Media era al principio turania y lo fué también después de la invasión de los iranios. En tiempo de los Achemenidas hablaba el pueblo todavía el idioma antiguo, pero también fué admitido entre los idiomas oficiales de la cancillería de los reyes persas. Media luchó largo tiempo, con éxito diferente, contra el dualismo; sus dogmas particulares infiltráronse aun entre los conquistadores de la casta irania, y amalgamándose con las ideas religiosas de estos últimos, elaboraron el sistema del magismo, que aun en la misma Persia contrabalanceó la suerte del mazdeísmo puro [1]. Por tal razón, algunos cuentan tres estadios en la religión irania: la primitiva religión natural, la reforma de Zoroastro y la modificación de éste mismo, con la vuelta, en parte, á la religión irania, por obra de los magos.

Nosotros prescindimos de la extrema mitologización del mazdeísmo. Aun admitiendo de buen grado que éste no fué producto de un solo hombre que hubiera cambiado repentinamente la antigua religión, y supuesta una *transformación sucesiva*, como en el brahmanismo, en el helenismo y en otras religiones, es, con todo, cierto que su naturaleza, fuertemente impregnada de monoteísmo y de moralidad, no puede explicarse sin una personalidad histórica. Que Zoroastro modificase, reformase ó espiritualizase, es cosa del todo probable por otros ejemplos (Buda y Mahoma). Es artificio mitológico el querer referir Ormuzd y Ahrimán, Mitra y los Amchaspands y toda serie de abstracciones divinas y de potencias tenebrosas, á fórmulas de

(1) Lenormant, *La Magie*, 177; *The Journal of Theol. Stud.*, 1902, 520.

mitología, y representar los dogmas de la Creación, de la resurrección y del fin del mundo, como fases de la evolución de los mitos de Oriente. De este modo desaparece también Zoroastro. Pues ¿qué otra cosa pudo ser él, sino una personificación del primer hombre, del hombre sensual, caído del cielo bajo la forma del fuego y del rayo [1]? Es maravilloso que precisamente la religión irania sea la más distante de esta *mitologización* de la naturaleza. Mientras los textos, á pesar de su índole sistemática y abstracta, hablen tan claro en contra, y mientras la existencia de Zoroastro esté tan generalmente atestiguada, aun en la literatura clásica de la antigüedad, será preciso contentarse con la antigua opinión. La personalidad histórica de Zoroastro tiene demasiado íntima y demasiado firme relación con los antiguos para que pueda desvanecerse en mitología, aunque ciertas transformaciones posteriores hayan querido autorizarse con su nombre.

4. **Zoroastrismo y Sagrada Escritura.**—El *sistema religioso* de Zoroastro, «el camino recto», tanto en la Cosmología, en la Historia primitiva y en la Escatología, como en el aspecto práctico (fe, oración, buenas obras, confesión, satisfacción, sacrificio), tiene gran afinidad con las doctrinas correspondientes de la Sagrada Escritura [2], por lo cual algunos (Spiegel, Harlez) presumen, no sólo influencias semíticas en Babilonia y Nínive, sino también de la liturgia y culto de la Iglesia siro-cristiana. Aun en la esencia íntima de la religión irania penetraron las influencias semíticas. Esto sería ante todas cosas resultado de la índole fundamental de la religión, porque mientras que en las religiones indogermánicas hay gran abundancia de for-

(1) Damesteter, *Ormuzd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, 1877. V. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 115. Por lo contrario, Harlez, *Journal Asiatique*, 1878-1888; Saussaye, *l. c.*, II, ² 157; Aiken, *The Avesta and the Bible*, 1897.

(2) Fischer, *Heidentum*, 143, 143. Lenormant, *l. c.*, 178, admite no tanto un influjo de los antiguos habitantes de Caldea (acádicos) sobre el mazdeísmo, cuanto un origen común entre los acádicos y el fondo de la población de Media.

mas mitológicas, en las cuales se reflejan las alegrías, regocijos y necesidades del pueblo, en el Avesta nos sorprende la forma abstracta en que están concebidos especialmente los Amesha-spentas [1], y aun el mismo Ahura-Mazda. Son tan abstractas como las divinidades semíticas. También la figura de un profeta como Zarathustra, que recibe directamente órdenes de Ahura, y especialmente el culto de Zrvana akarana y de los astros, parecen argumentos de la influencia semítica. La narración de la caída del primer hombre y del pecado original, á pesar de la construcción mítica del zoroastrismo posterior, demuestra gran afinidad con la tradición semítica. La leyenda del Diluvio se encuentra también en ella, pero en una forma tal, que cambia esencialmente la índole de la catástrofe.

Esto no obstante, también aquí será conveniente no tomar como concordancias internas las ideas semejantes y las analogías externas y deducir de ellas una dependencia. Para explicar los puntos principales, basta admitir un patrimonio común de las tradiciones antiguas, la aversión general de las religiones llamadas primitivas á las impurezas de la vida humana y de la naturaleza, y los innegables esfuerzos de Zoroastro para purificar la doctrina y ennoblecer las costumbres. Pero los puntos accesorios pertenecen en gran parte á una época posterior. Con frecuencia se exagera el valor, ciertamente no pequeño, del sistema religioso iranio, y se menosprecia cuanto le liga á la religión aria antigua.

Sin reprobar los elogios que, con razón, se prodigan á la religión irania, á causa de su elevada índole monoteísta y de su pura moral, conviene recordar que sólo en parte ofrece la solución del problema del mal. Hay que reconocer que Zoroastro fué el primero que intentó limpiar la esencia de los dioses buenos de toda mezcla enemiga y mala, y negar la adoración á los dioses malos de toda especie; pero ha de tenerse presente también que estos in-

(1) Newark, *The double nàture of the Irián Arcangels*, «*Archiv. f. Religionswiss.*», Los Amschaspands son materiales, espirituales, materiales.

tentos acabaron en el dualismo. Tampoco se venció enteramente la inclinación al politeísmo, el naturalismo y el panteísmo. Aunque entre la religión de Zoroastro y las demás religiones antiguas existe desde el principio un abismo, también esto puede decirse de la religión antigua semítica, la cual se diferencia mucho de la de Israel. Ahora bien, que ésta no depende del zoroastrismo, está demostrado hasta la evidencia por su carácter de unidad y de mayor elevación.

5. Zervane Akerene. Akura-Mazda. Amchaspands. Yazatas. Fravashi. Creación.—*Zervane Akerene*, el tiempo eterno, fué considerado antiguamente como dios supremo por escritores occidentales (1). Pero después se ha descubierto que se le tiene por una criatura de Ormuzd, y, por consiguiente, que es una formación posterior. El único pasaje del Avesta que parece confirmar aquella opinión, fué mal traducido (2). Zervane es una tentativa del tiempo de Alejandro para unificar la doctrina de los dos principios iguales. De este modo, el dogma zoroastriano de la creación se transforma en el de la emanación. En el siglo V después de Jesucristo, bajo el reinado de Yezdegerdo (Isdegerd), la doctrina que ponía á Zervane como principio primero de todas las cosas, llegó á ser la religión nacional del imperio neopérsico. De aquí nacieron muchas sectas, particularmente la de los zervanios, que todavía están representados hoy en Bombay por los guebras ó parsis.

El dios supremo es más bien *Ahura-Mazda*, Aurmazd, Ormuzd (Señor muy sabio, el Señor, el gran posesor de la sabiduría). El ha creado el mundo celeste y el terrenal (Datar = creador, padre de la tierra y del cielo), y habita en lo más alto de los cielos. Las más perfectas entre

(1) Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 74; Schell y otros.

(2) V. Ludwig Spiegel, *Avesta*, I, 271; II, CXIX; Saussaye, *Lehrb.*, II, 2 213; Lenormant, *L'hist.*, V, 360, 393; Darmesteter, *Le Zendavesta, Traduction nouvelle avec commentaire*, I, 1892, 212, n. 10; II, 1893, LXX; Maspero, *Histoire*, 498. Darmesteter, empero, no niega la probabilidad de que el cervatinismo existiese ya en tiempo de los Achemenidas; lo mismo Cumont.

sus criaturas y los ejecutores de su voluntad son los siete *Ameshaspentas* (Amchaspands), «los inmortales, los santos,» de los cuales él es el primero. A estos siguen además 22 genios, los *Yazatas* (Izets, designación de los dioses oficiales en el Avesta, en los escritos cuneiformes se dice también *baga*, que es el *bog* ruso), los «venerables,» cada uno de los cuales tiene consagrado un día del mes; y los innumerables genios, los *Fravashi*, semejantes á los manes romanos. La *creación visible* terminó en seis períodos (=365 días): cielo, agua, tierra, plantas, animales, hombres [1]. Queda en duda si debe suponerse una creación de la nada; porque parecen argumentos en contrario el espacio eterno y el tiempo eterno, y en favor el Amchaspands *Vohu Manǫ*=el pensamiento bueno, que se considera como primera criatura y como órgano de la creación visible.

6. **Los malos espíritus. Dualismo.**—Frente á esta creación buena, está el reino de los *espíritus malos*; á los buenos espíritus, ordenados por parejas, se contraponen los *espíritus malos*, ordenados en la misma forma. Ya su nombre, *Devas* (Daeva), permite reconocer en ellos la oposición á la religión veda ó al antiguo paganismo ario. La razón principal ha de buscarse principalmente en las causas exteriores, porque podrá admitirse que el *dualismo* haya de explicarse psicológicamente en cuanto que el yo del hombre, inclinado á ponerse de parte del Dios del bien, y, por tanto, á mantenerse piadoso y elevado, se sienta impulsado á considerar las fuerzas de las pasiones que bullen en él, como cosa extraña, como seducciones, como obsesiones, y, por consiguiente, á referirlas á un principio malo, á un dios de segundo orden [2]; pero tal explicación psicológica, tanto en general como en este caso particular, es insuficiente, porque el fenómeno se muestra por modo diverso en varios pueblos indogermánicos, aunque son de la

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1895, 221.

(2) Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 288; Siebeck, *Lehrb. des Religionsphilosophie*, 78.

misma cepa. El hinduísmo (Rudra) muestra en verdad algo de dualismo. La religión inda habla, en los tiempos posteriores, de una lucha de los Asuras contra los Devas, en la cual los Asuras se convirtieron en demonios. Pero sólo entre los parsis, y aun entre éstos muy pronto, se desarrolló el dualismo teórica y prácticamente. Por tanto, es más verosímil que las fuerzas y fenómenos físicos, convertidos en temibles enemigos por el cambio de residencia, en unión con los contrastes nacionales, insinuasen en la conciencia humana la fe en un principio malo, en un dios malo, antes que pensara en referir su lucha interna á dos extraños principios. El dualismo cosmológico precedió al antropológico (1). Además, no es probable que el fuego en cuanto en las latitudes del Norte protegía contra el frío y los animales, diese el primer impulso (Lagrange), aunque la lucha del fuego contra el dragón Azhi Dahaka sea el mito fundamental de los iranios, y aunque en el Avesta el fuego y el dragón sean verdaderos héroes, á los cuales Ormuzd y Ahrimán no les prestan más que los nombres (Darmesteter). La luz y las tinieblas tienen más probabilidades. En el Avesta tienen el primer lugar el bien y el mal.

Un parsi moderno, de acuerdo con Haug, trata de eliminar el dualismo. Dice que el zoroastrismo es una religión monoteísta, porque enseña decisivamente la existencia de un solo Dios: Mazda, Ahura, Ahura Mazda; que este Dios está en perfecta concordancia con Elohim ó Jehová; que Zoroastro supuso dos causas ó principios (Mainyush *man*=pensar); dos espíritus, Spenta-mamyush ó el espíritu multiplicador, Angro-mainyush, ó el espíritu seductor, para explicar el mal. Los dos obran bajo la dirección de un Dios, Mazda, que por medio de ellos es el autor de todas las causas del universo, creador á la vez que aniquilador. El mundo es la obra de estos dos principios hostiles, siervos del único Dios, los cuales forman tan sólo dos partes del ser divino, el cual, en los primeros escritos,

(1) Maspero, *Histoire*, 500; Dorner, *Grundriss der Religionsphilosophie*, 1903, 83.

se llamó Mazda ó Ahura, y en los sucesivos, por efecto de composición, Ahura-Mazda. Esta palabra recibió más tarde otra significación, y fué aplicada á Spenta-mainyush, el principio bueno ó creador. Los poderes del principio malo son inferiores á los del diablo en el Cristianismo. Los Ameshaspentas son en Zoroastro solamente nombres y conceptos abstractos, que representan los dones de Ahura-Mazda. Después fueron personificados por los sucesores (1).

Prescindiendo del último punto, que tiene algún fundamento, ya la presuposición respecto al nombre Ahura es históricamente falsa, pues en los escritos cuneiformes, lo mismo que en el Avesta, está escrito constantemente Ahura-Mazda. Los Gathas, esto es, los cantos más antiguos del Avesta, emplean alternativamente ambas denominaciones, y con frecuencia también unen las dos; pero ni por asomos tratan de conciliar con ellas los dos principios enemigos. Así, pues, en el moderno parsi tenemos tan sólo una renovación del zervanismo, que significa un empeoramiento del zoroastrismo. También en Basilea, en 1904, defendió un parsi la misma tesis.

7. **Ahrimán.**—El más elevado de los espíritus malos es *Angro-Mainyu* (espíritu golpeador, es decir, perturbador, homicida), llamado Ahrimán por los griegos (Aristóteles, Teopompo). Pero este nombre no aparece ni en los himnos (gatha), ni en los escritos cuneiformes, los cuales generalmente no mencionan el dualismo (2). Aquí, el primero de los seis (siete) espíritus malos, se llama Ako-Mano ó Drukh (Druj, diosa de la impureza, del infierno). Es de igual calidad que Ormuzd, pero en manera alguna

(1) Jivanji Jamshedji Modi, *Das religiöse System der Parsen. Rede zu Bombay am*, 12 Enero 1885. V. *Zeitschrift f. Missionsk.*, 1887, 92; Spiegel, *Avesta*, III, XLV; M. Müller, *Theos.*, 181; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1904, 242. Por lo contrario, Darmester, *Le Zendavesta*, I, 212; *Ormazd*, 88.

(2) Casartelli, *La religion des rois Achéménides d'après leurs inscription*, 1894. Según Lenormant (*L'hist.*, 199), se encuentra en la inscripción de Behistum una vez el nombre Drauga, es decir, mentira (personificada). Este autor hace derivar Ahrimán y el culto de la serpiente de los magos, los cuales hacían sacrificios al demonio.

creada por él. Además, es inferior á éste en poder y en saber, quiere antes que piensa. Como emblema del mal y personificación del espíritu malo, tiene la figura de una serpiente, y vive en el infierno, en tanto que, en los Vedas, el mismo mito de la lucha contra la serpiente tiene un carácter naturalista; es, pues, la lucha de Indra, rey del cielo resplandeciente, contra Ozhi, la serpiente, ó Vritra, personificación de la nube procelosa [1].

El trajo el pecado, la muerte y el mal á la creación buena de Ormuzd; creó los espíritus malos, los devas y los animales dañinos, y sometió una parte de la naturaleza. De aquí la *lucha violenta*, no sólo entre los espíritus, sino también entre los hombres, entre el bien y el mal. Toda la naturaleza toma parte en esta lucha. Las criaturas buenas, con sus genios á la cabeza, luchan en favor de Ormuzd, y las malas en favor de Ahrimán. La misión del hombre consiste en ser soldado de Ormuzd, teniendo cuidado de no contaminar los buenos elementos (agua, tierra, fuego, aire), y de no ofender á las buenas criaturas, conservando atenta y cuidadosamente (παράδεισος, sánscrito *paradeças*, zendavesta *paradaeço*) las cosas buenas, y señaladamente las plantas, y destruyendo las malas. Más elevado está el culto del *fuego*, el cual es tan poco conocido de Zoroastro como el dualismo. De esto recibió la religión persa el título de culto del fuego. La conservación del fuego es uno de los primeros deberes religiosos; á pesar de esto, no se personificó el fuego como el Agni indo.

8. Mitra. Sraosha.—De todos los seres celestiales, el que está más próximo á Ahura-Mazda es *Mitra* (fidelidad, juramento), el más fuerte de los yazatas, el sumo sacerdote y mediador entre Dios y los hombres. Su origen es desconocido, pues aparece por primera vez en el Avesta posterior, pero ya aquí se presenta con gran poder y con las ínfulas de un dios enteramente connaturalizado. Los mitólogos lo interpretan como dios del sol al lado de

(1) Lenormant, *l. c.* 206, Lehrb. II, [2] 167.

Ahura-Mazda como dios de la luna. Los siete Amchaspands serían entonces, el sol, la luna y los cinco planetas [1]. El es el señor tutelar de la naturaleza y de los hombres, el premiador y vengador, el dios de los negocios.

De las dos *festividades principales*, una se dedica á Ormuzd, la otra á Mitra. La relación de este dios de la luz con el *sol* lo hizo simpático, especialmente entre los griegos, aunque Zeus, á quien éstos asignan en el parsismo un lugar preminente, debe referirse á Ormuzd. Mitra es para los griegos el dios-sol (Jenofonte), por el cual juraban los persas, y hasta fué igualado á Ormuzd (Hesiquio). Como á dios del sol, se le sacrificaron más tarde caballos, en tanto que al dios creador, Ormuzd, se le ofrecía el toro. El sacrificio de caballos se encuentra ya en los arios y sus descendientes los indos. En Persia todavía es la caballeriza un asilo seguro. Mitra está pintado también en el Avesta como un dios conducido en un coche con caballos, acompañando á los persas en sus expediciones guerreras. Poco á poco el dios del sol substituyó casi totalmente al dios creador. En el culto tomó el lugar de Ormuzd, y entonces, como también en tiempos posteriores (de los Sasanidas), la primitiva concepción más pura y moral, acabó en pura exterioridad. Ninguna de las divinidades iranias goza de una popularidad tan grande como Mitra. Los *misterios de Mitra* en las cavernas de los altos montes ejercieron más tarde gran atractivo en el Occidente [2]; pero es una exageración muy grande el sostener que el mitracismo es una religión rival del Cristianismo.

Al lado de Ormuzd y de Mitra se cita todavía otro dios,

---

(1) Oldenberg, *Zarathustra*, 430, según Lenormant, el cual supone influjos posteriores babilónicos.

(2) Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, VIII, ² 1650; Cumont, *Textes figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1895-1899; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 346; Casquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, 1899; *Rev. des Deux Mondes*, I, 1899, Abril; Donsbach, *Räumliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mitrasdienstes in römisches Reich*, 1897; Glaser, *Die Religion des Mithras: Bew. des Glaubens*, 1903, 209, 278; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903; Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 1903.

Sraosha, el «alma de Ahura-Mazda,» el espíritu. Es el gran dios del culto, la encarnación de la ley, el primero que ofreció el sacrificio y pronunció la fórmula sagrada. Ante él huyen todos los demonios al infierno. Su gran empresa consiste en luchar con el monstruo Aeshma Daeva, el demonio de la concupiscencia (¿el Asmodeo del Libro de Tobías?) (1) Al final de los tiempos, ofrecerá á Ahura el sacrificio, que debe destruir el poder de Ahrimán. Pero no hay que ver en esto la Trinidad, como no hay que verla en la Trimurti. Eran, en realidad, dioses «paternales,» «reales,» «eternos,» á los cuales, según los relatos de los occidentales, solían invocar en las batallas los reyes persas (2). Como quiera que sea, Herodoto y otros escritores griegos nos pintan, no el mazdeísmo, sino el magismo.

9. **Los elementos Anahita.**—El culto de los *elementos*, que estaban al servicio de Ormuzd, conducía también á personificaciones femeninas. En los sacrificios, junto con el fuego, eran invitadas las buenas aguas, las cuales eran festejadas como esposas é hijas de Ahura y se introducían con la gran diosa Ardvisura, *Anahita*. El culto de ésta era uno de los principales de los persas; mas como también se halla mencionada en las inscripciones cuneiformes, debe su origen, lo mismo que Mitra, al influjo de los magos ó de los caldeos asirios. Clemente de Alejandría refiere, siguiendo á Beroso, que Artajerjes Mnemón fué el primero que erigió la estatua de Anaitis entre los persas y los bactrios (3), y la cita junto á Ahura-Mazda y Mitra. Las capitales de Persia habían dedicado grandes templos á esta diosa, y su culto difundióse también por Armenia, Bactriana, Sardes y toda el Asia Anterior, donde ora se parecía más á Afrodita, ora á Artemisa (Venus y diosa de la guerra). Muy pronto se confundió con la Milita babilónica. Entre los persas no sólo era la diosa del agua terrestre, sino también de la celeste, que brota de Ahura-Mazda,

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 178; *Realenzyklopädie*, II, ³ 142; VI, ³ 20.
(2) V. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 1650; IX, ² 1530.
(3) Scholz, *Götzendienst bei den Hebräern*, 1877, 358,

fuente primitiva de toda fecundidad de plantas, animales y hombres, de la cual brota el agua de la tierra. Como Mitra, Dios de la luz, escoltado por el sol y las estrellas, difunde bendiciones por todas partes, las difunde también Anahita, diosa del agua, á la cual estaba consagrada la vaca, y también los genios de los elementos en general [1].

10. El redentor Sosiosh.—Del propio modo que Ormuzd es el primero y supremo Dios y creador, será también, finalmente, el vencedor de sus adversarios. El Bundehesch, cuyo título significa «creación primitiva,» contiene las únicas noticias sobre la creación de la nada. La duración total del mundo abraza cuatro edades, esto es, 12.000 años, dato muy afín á Hesiodo. También los indos tienen cuatro edades del mundo, que suman 12.000 años, pero cada año consta de 360 días. Los arios cuentan, por lo general, las cuatro edades del oro, de la plata, del bronce y del hierro [2]. Pero la creación después de la primera edad pacífica del mundo, es descrita como una *lucha entre Ormuzd y Ahrimán*, el cual, mediante un tratado entre los dos, fué engañado, hasta el punto de que su poder en el mundo no durará más que 3 períodos de 3000 años cada uno, tras de los cuales será enteramente aniquilado con sus obras y criaturas. La renovación del mundo, como también la catástrofe final, está ya mencionada en los Gatas, y durará, según el Bundehesch, tres períodos, caracterizados cada uno de ellos por la aparición de uno de los tres hijos de Zoroastro. El tercer hijo es el Salvador, llamado ya en el más antiguo Avesta *Saoshyant* (Sosiosh), autor de la *resurrección*, la cual es ya enseñada en el Avesta, pero fundada en los Gatas. Estos textos antiguos y Teopompo nos inducen á creer que la *apocatastasis* es, con la resurrección, un antiguo dogma zoroástrico, anterior al período de los reyes persas. A ella va unido un

(1) Windischmann, *Anahita oder Anaitis*, 1846; *Zoroastr. Stud.*, 121; Scholz la tiene por diosa asiria y la hace derivar, no de Anahita=la reina del Avesta, sino del Anas asirio-babilónico=la alta, la celeste. Igualmente Lenormant (*L'hist.*, 202).

(2) Lenormant, *Les Origines*, I, 1880, 52.

juicio universal y otro particular [1]. Todos los pecados quedarán expiados mediante un incendio universal.

11. Etica.—De esta doctrina de índole dualística, puede fácilmente derivarse la *Etica*, enteramente apoyada en base religiosa. La lucha entre los dioses, que en los Vedas se verifica contra los demonios, entre la luz y las tinieblas, se convierte en el Avesta en la lucha de los piadosos contra el poder del mal [2], así en la naturaleza como en el mundo de las almas. El puro y santo Dios Ormuzd, iniciador y guía de la lucha contra el mal en todas sus formas, es el sublime modelo del adorador de Mazda. De aquí que la antigua religión persa sea práctica y ética, una religión de observancias, en tanto que la védica es una religión de sacrificios.

Esta moral, que tiene por fundamento la inmortalidad del alma y el premio ó el castigo ante los jueces (Mitra, Rashún, Sraosha) en una vida futura (en el puente de Simvat), ofrece, no obstante algunas exterioridades, bellas partes llenas de luz, por lo cual es sin duda la más pura y racional que ha producido la mente humana sin ayuda de la Revelación. Se apoya en los atributos del Dios supremo y en la idea de la espiritualidad del alma. Puesto que Dios es puro, la ley prescribe la pureza, la santidad, el horror á la mentira, la fidelidad á la palabra y el respeto á la autoridad. La virtud está expresada en la palabra Asha (=*Rita* del Veda), es decir, rectitud, piedad ó pureza. La fórmula familiar también á los indios: á buenos pensamientos, buenas palabras y buenas obras, constituye el núcleo de las prescripciones morales. La adoración del Dios supremo y de sus espíritus se justifica por la pureza del alma y del cuerpo, la observancia de las ceremonias y las depuraciones prescritas, por invocación y gratitud y diligencia en el obrar. El amor del prójimo debe demos-

(1) Windischmann, *l. c.*, 239; Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, II, 1878, 159; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ^{2} 1409; Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 1901; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 78; *Rev. Bibl.*, 1904, 188.

(2) M. Müller, *Essays*, I, 95; *Theos.*, 169, 186; Saussaye, *Lehrb.*, II, ^{2} 194.

trarse socorriendo á los pobres con dinero, procurando al hombre una educación esmerada y ayudándole para el matrimonio. La intención se cuenta entre las obras malas, y entre las buenas se estima también de una manera especial la dignidad moral; pero es ajena al Avesta la idea de que el saber y el creer son mejores que las buenas obras y que al pensador le espera una inmortalidad más elevada que al que obra (Upanishads).

En cambio, están prohibidas las *mortificaciones* y los *ayunos*, en rigurosa oposición con las poblaciones circunvecinas de los indos (no budistas), los mendeos y los arranios [1]. Los *pecados* se expiaban con las buenas obras, y también con el arrepentimiento y la confesión. Estaba prescrito el examen cotidiano de conciencia. Para los moribundos se mandaba á buscar el sacerdote, á fin de que les dictara la confesión de los pecados (*patet*) y derramara el *haoma*, la bebida de la inmortalidad, como preparación para la eternidad, en la boca ó en el oído. Más tarde invadió cierta laxitud; bastaba sencillamente con recitar el *patet*. Las *impurezas*, sobre todo por el contacto de cadáveres, se borraban por medio de abluciones. Para estas purificaciones estaba prescrito el uso de la orina, especialmente la de vaca. La recompensa en la otra vida se recibía en el cielo ó en el infierno. Si el bien y el mal estaban en equilibrio, iba el alma á un lugar llamado *Hamestahan*, que puede compararse con el purgatorio. Con la *apocatastasia* empieza la renovación de todas las cosas. Pero tal escatología no se encuentra todavía en los gatas, los cuales hablaban, en efecto, de la resurrección, mas la redención universal parece repugnar á su severo concepto de la justicia.

12. Ambiente social.—Siendo tan elevado el grado que, á diferencia de todos los otros sistemas religiosos de la antigüedad, alcanzó esta moral, determinada entera-

(1) Harlez, *Avesta*, I, ² 1881, 39, 65, 102; Spiegel, *Avesta*, II, 4; *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1887, 106; Baumgartner, *Weltliteratur*, I, 430. Sobre el matr - monio entre parientes, v. *Z. D. M. G.*, 1889, 308, 618.

mente por la religión, se comprende también que los secuaces del mazdeísmo se unieran cada vez más estrechamente en la *familia*, en la *sociedad* y en el *Estado*, y que ofrecieran á la vida política un fundamento más moral y más profundo. El imperio medo-persa fué fruto de este espíritu moral que todo lo compenetraba. Ninguna de las religiones anteriores, pudo dar á un gran pueblo, un principio tan fecundo, una consistencia tan duradera é influir provechosamente durante más de 1000 años en todo el género humano. Por cuanto la religión dominante entonces en Persia y en Media fué la más pura entre los paganos, y por cuanto en ella «brillaron ciertos rasgos luminosos de la Revelación mosaica» (Windischmann), por eso los monarcas de estos pueblos recibieron de la Providencia divina la misión de restablecer el reino de Judá y el Templo, y se convirtieron en preparadores del futuro Salvador, al que también ellos esperaban en su Sosiosh.

Sabios preceptos regulaban la *vida conyugal*. Lo único sorprendente era el casamiento entre parientes, es decir, el matrimonio incestuoso, el cual, particularmente entre los reyes, era muy frecuente. Los parsis actuales no admiten el incesto, aunque sí el casamiento entre primos, de los cuales dice un proverbio que son desposados en el cielo. El matrimonio se tenía por indisoluble. La poligamia, por lo menos en los modernos parsis, no está en uso. Cuando la primera mujer no da hijos, es permitido al hombre tomar otra, pero sin repudiar la primera. La prostitución está severísimamente prohibida.

13. Culto. Sacerdotes. Templos. Sacrificios. Oraciones. Haoma.—Para el *culto* se instituyó un *estado sacerdotal* especial, el cual se divide en el Avesta en seis categorías. Después de la caída de la monarquía persa, se redujeron á dos, los *Zoatar* ó sacerdotes celebrantes *(joti)* y *Rathwi (raçpi)* ó servidores (ministros del altar). El nombre común para todos en el Avesta es *Athraván*, es decir, hombre, sacerdote del fuego. El nombre de mago se evita cuidadosamente en todo el Avesta. Más tarde, en lugar de

estos sacerdotes, aparecieron los magos medos [1], en el parsismo actual *mobeds* (mogh-pati=padre mago). Consistía su misión en mantener el fuego, en la observancia de las ceremonias, de los sacrificios y de las purificaciones, en el canto de las oraciones é invocaciones, en el estudio y enseñanza la ley sagrada. Antes debían haber recibido la consagración y ser revestidos del cíngulo sagrado. No obstante esto, la magia no es de origen medo-ario, sino sumerio-babilónico. Entre los sumerios se encuentran los libros mágicos más antiguos, que después pasaron á Media y á los pueblos semitas del Eufrates.

Los iranios no poseyeron *templos* ni *altares* con ídolos. Darío fué el primero que restableció el culto y los templos que había proscrito el mago Gaotema. Lo que Herodoto (I, 132) describe de los persas, se refiere, en efecto, á una forma más pura del magismo, que probablemente representó el falso Smerdis, en tanto que los Achemenidos instituyeron una mezcla del culto del Templo, que estaba en uso en el culto de Mitra y de Anahita de Artajerjes. Clemente de Alejandría observa también que los persas, los medos y los magos sacrificaban á campo raso, puesto que consideraban el agua y el fuego como imágenes de los dioses. Algunos siglos más tarde adoraron también imágenes de dioses en figura humana, según refiere Beroso, culto introducido por Artajerjes, hijo de Darío, padre de Oco [2].

Así, pues, los iranios sacrificaban al aire libre, pero ponían la *ofrenda* en un manojo de hierbas, á fin de no mancillar la pureza de la tierra. Los sacrificios de los primitivos iranios eran cruentos, sin exceptuar víctimas humanas; pero Zoroastro los abolió, y en Bactriana tampoco fueron ya introducidos. Sin embargo de esto, el Avesta, al lado del pan, del trigo, de las flores y de las frutas, cita pedazos de carne, cuya procedencia no sabe precisarse.

---

(1) Según Scholz (*Gotzendienst*, 85), con Lenormant, la palabra *mâg* procede del acádico emga, es decir, sublime, reverendo, profundamente enseñado. *Realenzykl.*, XII, [3] 59, 62; *Theol. Quartalschr.*, 1901, 24.

(2) Clem., *Coh.*, 5. V. Windischmann, *Zoroastr. Stud.*, 129.

Para el *fuego* (Atar, no Agni), cuya conservación constituía la función principal de los sacerdotes, porque era el único símbolo de la divinidad y ardía en su honor, había altares al aire libre, sin construcción alguna. A este efecto, se escogían con preferencia las alturas. El parsismo actual posee templos propios para el fuego.

Entre los sacrificios, el *haoma*, que recuerda todavía los pasados tiempos arios, alcanzó mucha importancia y gran veneración. El haoma es idéntico al soma de los indos, si bien las plantas de las cuales se extraía este jugo narcótico, no han podido determinarse aún con seguridad *(¿Asclepias s. sacrostemma viminalis?)* El haoma *blanco* procedía del árbol de la vida, el *amarillo* es un sucedáneo del blanco, y debe conducir de nuevo á la inmortalidad. Lo mismo que el soma, se considera el haoma, no sólo como una bebida sagrada de sacrificios, sino como una substancia divina, la cual comunicaba á los fieles que la gustaban una virtud curativa del alma y del cuerpo, comunicándoles fuerzas contra las potencias diabólicas y conduciéndolos al cielo. Hace mucho tiempo que los misioneros notaron gran semejanza entre este sacrificio y el alimento de la Sagrada Eucaristía, que obra á la vez como «medicamento de la inmortalidad.» Esta oblación podía ser preparada y ofrecida tanto en los recintos sagrados como en casa.

Las *oraciones* y los *himnos*, especialmente en las fiestas, que celebraba cada comarca, eran numerosísimos. Los siete primeros días de cada mes se consagraban á los antepasados; las principales fiestas del año daban ocasión á prácticas religiosas comunes de oraciones y sacrificios. Pero también la vida de cada día y de cada año, la vida entera, desde la cuna hasta la tumba, estaba regulada por la religión. En todos los actos, desde el amanecer hasta la noche, estaba prescrita la recitación de plegarias: oraciones de la mañana, de la mesa y de la noche. El recién nacido se iniciaba en la vida con ceremonias religiosas; los funerales también iban acompañados de numerosas ceremonias; al acercarse la muerte, se ponía un perro al lado del enfer-

mo, porque la mirada de este animal le protegía contra los devas. Se dedicaban oraciones y sacrificios á los difuntos en días determinados (1-3; 30), sobre todo el aniversario. Los cadáveres eran tratados con gran solicitud, á causa de la creencia en la inmortalidad, y como no debían tocar el suelo puro, los colgaban en palos ó en torres (dakhma), para que fueran devorados por las aves (1). Pero este *entierro* aéreo debe ser de origen medo. Los iranios antiguos practicaban la cremación.

Es innecesario advertir que en esto nada vemos que tenga relación con las puras doctrinas del Avesta. La división mecánica de los actos y de las criaturas entre el espíritu malo y el bueno, las innumerables ceremonias, los exorcismos, la adoración de los elementos, la mágica eficacia de las fórmulas de la oración, la exposición de los muertos, el matrimonio incestuoso, la adoración de los astros y otras circunstancias, son indicio de una degradación.

14. Influencias extrañas.—La obra de Zoroastro no estuvo libre de oposición. Las repetidas persecuciones de los magos, señaladamente bajo la dominación de Cambises y Darío Histaspes, la alteración de la doctrina por medio del mito de *Zerván*, la unión intentada, en tiempo de Darío Noto, de la religión egipcia con la persa, y las transformaciones operadas en tiempo de Artajerjes Oco hicieron vacilar la antigua religión. Ni la influencia de los griegos desapareció sin dejar huellas, sino que contribuyó al desmoronamiento de la fe en el poderío y esencia de los dioses (2). Los Sasanidas, en el año 227 después de Cristo, intentaron infundir nueva vida al zoroastrismo, como se había conservado bajo los Achemenidas, por medio de los

---

(1) Harlez, *Avesta*, I, 58, 64; Hübschmann, *Die parsische Lehre vom Jenseits und jungsten Gericht*, «*Jahrb. f. prot. Theol.*», 1879; Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen un parsischen Vorstellungen*, ibíd., 1892, fasc. 3, 4; Spiegel, *Avesta*, II, XXXV; Saussaye, *Lehrbuch*, II, 2 155.

(2) Döllinger, *Heidentum u. Judentum*, 1857, 351; Kessler, *Realenzykl.*, XII, 3 193.

magos, sobre fundamentos nacionales. Más tarde, el babilonio Manes, quiso substituir el zoroastrismo por una religión más pura, formada de elementos babilónico-caldeos, parsis, budistas y cristianos; pero fué tan tenaz la resistencia opuesta por los magos y los reyes, que no pararon hasta que, en 277, lograron crucificarlo. En el reinado de Sapor II, contemporáneo de Constantino, empezaron las persecuciones contra los cristianos, las cuales duraron 300 años. En cambio, el parsismo fué sometido enteramente al *islamismo*. En 651 murió asesinado el último Sasanida, y Persia adoptó la religión de los vencedores. Solamente un corto número de antiguos persas (unos 5000) se mantuvieron en el Yezd y en el Kermán, otros abandonaron el país para establecerse al fin en la India cisgangética, donde vivieron rigurosamente separados de los indos y de los mahometanos. Se estima este residuo en unas 85.000 personas [1]. Con ayuda de los sabios persas se prepara actualmente una edición completa del Avesta [2].

15. Cautividad de Babilonia.—El acontecimiento más importante en la historia de la religión persa para la Apologética, es la *cautividad de Babilonia*, durante la cual los judíos llegaron á conocer á los persas, sobre todo porque los medopersas, precisamente por aquel tiempo, conquistaron á Babilonia, y los reyes persas influyeron por modo decisivo en la suerte de los judíos cautivos. Considerando el asunto puramente en teoría, no es posible desconocer que el sistema de Zaratustra «está más próximo al monoteísmo mosaico que cualquiera otra religión precristiana [3].» Por tanto, no es desacertado presumir que en aquel tiempo tuvo lugar cierta influencia recíproca, aunque es discutible si los Achemenidos fueron mazdeístas, y sólo con Ciro empezó el contacto. La ciencia actual

---

(1) Menant, *Les Perses, Histoire du communautés Zoroastriennes de l'Inde*, 1898; Casartelli, *La philosophie religeuse du mazdéisme sous les Sasanides*, 1884; *Kath. Miss.*, 1888, 181.

(2) Geldner, *Avesta, die heilig. Bücher der Parser*, 1886, 1889, 1895.

(3) Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 131.

de la religión trata de derivar del zoroastrismo toda una serie de ideas y costumbres de los judíos. Dicen que este «enemigo exterior» debe haber sido un aliado de los «impetuosos y agresivos monoteístas» (de los Profetas), cuya idea de Dios tenía bajo muchos conceptos gran afinidad con la de los persas, porque también odiaban el sacrificio (?) y sólo en alas de la llama vertiginosa y arrojada, símbolo del Espíritu Eterno, elevaban sus oraciones al Padre celestial eterno [1]. En general tomaron de él: la resurrección de la carne, la fe en la inmortalidad del alma y la creencia en el premio y el castigo en la otra vida.

Ante todas cosas, debe ponerse la idea del *diablo*, la fe en los *espíritus buenos* (ángeles protectores) y en los *malos*, que fueron tomados de los iranios. Pero ¿no conoce ya el Pentateuco el diablo y los ángeles? ¿No desempeña el diablo bajo la figura de serpiente un papel importantísimo en la caída del primer hombre? ¿No están los querubines como guardianes en las puertas del paraíso para prohibir la vuelta á los hombres é impedir el goce del árbol de la vida? El libro de Job, Zacarías y los Salmos tienen un Satán diferente de Ahrimán y tratan á los ángeles buenos y á los malos como algo conocido de todos. Por mucho que la escuela crítica pueda cambiar lo concerniente á las circunstancias del origen de algunos escritos, le será siempre imposible trasladar todos los pasajes que tratan del diablo y de su séquito á la época del destierro ó á la posterior á és-

(1) Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 137. Schopenhauer (*Opp.*, II, 734) hace derivar, como Rhode, el judaísmo de la religión Zenda. Aiken, en su *The Avesta and the Bible*, 274, trae un prospecto de los paralelos; pone 17 números. Contra Stave (*Ueber den Einfluss der Parsismus auf das Judentum*, 1898) se valen también Baudissin (*Realenzykl.*, VI, [3] 16) y Bossuet (*Theol. Lit.-Zth.*, 1899, 510) é igualmente Söderblom (*Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1899, 260; *La vie future d'après le Mazdéisme*, 1901). Böklen (*Die Verwandtschaft der jüdiscden christlichen mit der parsischen Eschatologie*, 1907) deja indecisas estas cuestiones, difíciles de resolver á causa de lo incierto de la fecha del Avesta. Bousset (*Die Religion des Judentums*, 75) encuentra, en parte, contra Söderblom, gran semejanza, especialmente respecto á la Apocalíptica. El dualismo judío, según él, dependería del iránico. Lagrange (*Revue biblique*, 1902, 203) no admite influjo antes de la reforma hecha hacia el año 150 a. de J. C.

te. Aun la serpiente tentadora fué muy conocida en Babilonia, mucho antes de que los arios y los iranios tocaran los límites de los países semíticos. La demonología semítica antigua es un resto de la religión natural de los sumerios y de los accadios. Como único seguro préstamo cita Lenormant el espíritu de Asmodeo (*=aeshma daeva*) del libro de Tobías.

Como quiera que sea, es preciso reconocer que esta doctrina se desenvolvió mejor y fué expuesta con mayor claridad en la literatura posterior al destierro. La pintura de los caracteres es más segura, la distinción está más determinada: el bien y el mal, Dios y el mundo, la creación de Dios y la obra del diablo son con entera conciencia opuestos entre sí (véase también *Is.*, XLV, 7, 18-25. *Est.*, III, 1-3). Pero á esto, tanto como lo permiten las inseguras circunstancias históricas, debe reducirse la influencia principal que la dogmática irania ejerció en el judaísmo (1), si no quiere suponerse el caso inverso de una influencia judía sobre los iranios. Esta consistió sencillamente en haber dado impulso para que se desarrollase en forma clara y consciente lo que desde el principio contenía el fundamento de la fe del Antiguo Testamento. El monoteísmo libre de toda sombra, la Creación absoluta, la omnipotencia ilimitada de Dios y la unidad de espíritu demuestran desde el principio en el Antiguo Testamento un manantial más puro; más puro también que la religión asirio-caldea; de suerte que el imperio asirio tampoco puede vanagloriarse de ser el vínculo de unión entre Irán y Judea (2).

Además, no debe olvidarse que las numerosas analogías sobre el origen del mundo, la naturaleza del pecado y el

(1) Hackspill, *Rev. bibl.*, 1901, 208; Bousset, *l. c.*, 517.

(2) Harlez, *Journal Asiatique*, II, 1880, 150; *Rev. bibl.*, 1896, 161, supone un influjo judío para explicar el monoteísmo iránico en contraposición al politeísmo ario, el carácter profético de Zaratustra y la creencia en el diablo. V. *Allg. Ztg.*, 1896, cuad. 230. Los babilonios conservaron hasta el año de 2000 la creencia en la resurrección. En los demás semitas no se encuentran testimonios claros, pero dado el bien conocido influjo caldeo, no es de suponer que dependan de Persia (Lagrange, *Rev. bibl.*, 1902, 238). Sobre el libro de Tobías, v. Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1904, 512.

fin de las cosas no se refieren al Avesta, sino al muy reciente Bundehesch. Otras muestran una caricatura en la religión natural. Por otra parte, en el judaísmo ha de distinguirse también un período anterior y otro posterior.

CAPITULO IV

La religión griega

1. Civilización danúbico-itálica.—2. Pelasgo-dórica.—3. Apoteosis.—4. Tres grados: adoración de la naturaleza, familia de dioses, mitología.—5. Religión natural pelásgica.—6. Mitología poética.—7. Etica.—8. Efecto desmoralizador de la Mitología.—9. Culto de Apolo.—10. Filosofía.—11. Sócrates.—12. Platón.—13. Aristóteles.—14. Trágicos, Epicúreos, estoicos.—15. Misterios.—16. Importancia de éstos. Cristianismo.—17 Culto.

1. Civilización danúbico-itálica.—A continuación de la religión indo-persa estudiamos la *griega*, la cual, desprendida del tronco ario común mucho antes que la religión persa, y trasplantada á suelo extraño, ofrece muchas modificaciones; pero que, por lo mismo, intervino eficazmente en todo el desarrollo de la cultura y preparó el tránsito del mundo antiguo al nuevo, ya que, no sólo existió entre India, Persia y Grecia el vínculo común de la estirpe indogermánica, sino que los griegos, gracias á la colonización y á las conquistas de Alejandro, fueron los mediadores entre el Oriente y el Occidente, en la lengua y en las ideas.

Al principio de la historia, terminado el período cuaternario y la época paleolítica, se encuentra una red étnica homogénea de tribus, que en el momento de su formación se servían aún de piedras pulimentadas, pero que pronto se elevaron al uso del cobre y del bronce y se diseminaron por las comarcas comprendidas entre el Danubio inferior y los Alpes. Habitaban en construcciones palustres, enterraban sus muertos en sepulturas anteriores á las etruscas, introdujeron los animales domésticos, y cultivaron algunas especies de cereales, de árboles frutales, etc. Dedicáronse con preferencia á las artes de la paz y revelaron en sus industrias cierto gusto estético que se manifestó exclusivamente en adornos geométricos, en la decoración de

cordones y cintas (discos espirales), á diferencia del arte ornamental del Oriente, que tenía por tema el mundo orgánico. La región que cultivaron se extendía por toda la orilla derecha del Danubio, Tracia, Macedonia, Epiro, Bosnia, Italia, especialmente la Lombardía, Suiza, las Galias y las Islas Británicas.

Las huellas de esta civilización «prehistórica,» puesta en conexión con la cultura «troyana,» quisieran encontrarse aun en Africa y en América. Relativamente á Grecia y á las islas del Mar Egeo, se considera especialmente como rasgo característico no haberse descubierto todavía vestigio alguno de influencia oriental. No obstante esto, se ha encontrado recientemente la espiral también en Egipto, á donde es probable que fuera llevada por los fenicios. Con lo cual se hace más verosímil el origen oriental. Como quiera que sea, antes de 1500 existía ya esta civilización en Occidente, y algunos quieren colocar su origen á las orillas del mar Báltico. Esto, y las enormes capas de escombros que cubrían las habitaciones más antiguas de Troya y de Tiro, confirma que sus principios se remontan más allá del año 2000 ó quizás del 3000 ó del 4000 antes de Jesucristo (1).

2. Pelasgo-dórica.—Esta civilización danúbico itálica entró en Grecia en lucha con una civilización más perfecta, que tenía su asiento en Frigia y dió impulso al arte de Micenas. Con la influencia oriental llegó el decorado de figuras de animales y el arte arquitectónico. La *civilización pelásgica* (¿heteo-pelásgica?) se sobrepuso á la danúbico-itálica, le robó la parte que poseía en Grecia y en Épiro, y avanzó hasta Venecia. Después de las excavaciones de Schliemann, ha de presuponerse la influencia del arte egipcio y del asirio (2). Como quiera que en Creta y en Egipto estuvo representada la civilización «micénica» y

(1) *Jahrb. der Naturwiss.*, 1897, 448; Bartels, *Vorrömisches aus Italien*, «*Allg. Ztg.*», 1898, cuad. 23; Much, *Heimat Indogermanen*, 1902, 42, 68.

(2) G. Perrot y Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, VI: *La Grèce primitive*, 1894; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1894, 85; I, 1903, 352; *Allg. Zeitg.*, 1900, cuad. 58; Reichel, *Ueber vorhellenische Götterkulte*, 1897.

en Knossos se han hallado objetos con el nombre de Amenhotep III (hacia 1440-1400), hay motivos para trasladar el florecimiento de la cultura micénica al siglo XV antes de Cristo. La religión era todavía bastante tosca. Todos los símbolos parecen referirse á la multiplicación de los seres, como lo demuestran las numerosas imágenes de mujeres desnudas, de vacas y caballos, la diosa desnuda de la procreación, la imitación de Astarté, etc. Todavía no se ha descubierto ningún templo. El culto de los muertos estaba muy difundido. En los sepulcros unidos á los palacios del rey (cúpulas mortuorias) y en la magnífica dotación de los cadáveres, así como en los sacrificios, sorprende la semejanza con los ritos fúnebres egipcios. En general, gana de nuevo partidarios la antigua tradición de que Egipto fué la nodriza y educadora de Europa [1]. Con todo, no debe exagerarse la influencia oriental, como quiera que en Creta existía, unos 3000 años antes de Cristo, una escritura de carácter griego, que pasó después á los fenicios [2].

Si en esta emigración pelásgica hasta el siglo XII, tuvieron quizás más eficacia las influencias que las colonias asiáticas, no ocurrió lo mismo á la llegada de los *dorios*. Éstos penetraron por la fuerza de las armas, transformaron las costumbres pastoriles en una organización militar, inventaron nuevas artes, sustituyeron con el panteón griego las fuerzas físicas divinizadas, las cuales constituían la base del culto itálico y céltico, y se dedicaron al comercio y á la navegación. Desde este momento, ya no hay nada común entre los adoradores de Zeus y los de Saturno, de Jano y de las Ninfas, de los bosques y de las fuentes. Los habitantes de la Grecia micénica emigraron, en parte, al Asia, y de sus tradiciones nació la epopeya homérica. En la misma Grecia se fundieron los distintos elementos étnicos en una nación de índole rigurosamente propia, se re-

(1) Amélineau, *Essai sur l'évolution historique et phil. des idees morales dans l'Egypte ancienne*, 1895; Dunin-Borkowsky, *Phil. Jahrb.*, 1902, 385.

(2) Kluge, *Die Schrift der Mykenier*, 1897; *Globus*, 1897, 74; 1905, 28; *Allg. Zeitg.*, 1903, cuad. 238, 239, 246, 247; *Civiltà catt.*, 1904, Enero, 32.

forzaron con emigraciones procedentes de los Balkanes, y gracias al comercio marítimo, se familiarizaron con las antiguas civilizaciones.

De este modo, los antiguos pobladores que primeramente civilizaron á la Europa meridional, fueron sometidos, divididos en varias razas y dispersados. Desalojados de Grecia, llegaron más tarde al sur de Italia en lucha con los mismos vencedores, y fueron perseguidos hasta el sur de Lacio. La Italia central fué la única provincia en la cual á la conquista moral de los griegos y de los etruscos, que con la caída de la república fué decisiva, no siguió la conquista política. Pero el espíritu griego tuvo más eficacia después, y la tiene todavía hoy, aunque el «neohumanismo» vaya perdiendo terreno.

3. **Apoteosis.**—Jamás—si exceptuamos el del descubrimiento de América—se ha encontrado una parte del género humano en presencia de una abundancia tan rica de nuevas ideas respecto á la naturaleza, de más amplios materiales para fundamentar la ciencia física de la tierra y el estudio comparado de las naciones [1]. La literatura y la lengua griega, después de Aristóteles, elaboradas sistemáticamente, penetraron como idioma universal hasta en las costas y países más remotos. Nuestra civilización radica en la de los pueblos ribereños del mar Mediterráneo, principalmente de los griegos y de los romanos. Su literatura clásica nos ofrece también elementos extranjeros. Ambos pueblos prepararon el camino á la fusión y unificación de los pueblos.

La religión griega de aquel tiempo se diferencia esencialmente de la indogermánica antigua por haber *introducido ideas humanas en la esfera de lo divino*, por la deificación de los hombres, las apoteosis de los héroes y de los príncipes, si bien el haber constituído divinidades femeninas es

(1) Al. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 183. Sobre la *Cultura troyana*, v. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, 1893, 120. Sobre «micénica», Kossinna, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1902, 178. Sobre el origen lidio de los etruscos ya indicados por Erodoto, v. *Civ. Cattol.*, 1902, Marzo, 540; Septiembre, 534; Octubre, 158; 1903, Julio, 158; 1904, Enero, 26.

en todas partes efecto de la imaginación humana. De esta manera llegó el paganismo á su mayor perfección, por mucho que se quiera encomiar esta desligadura de la naturaleza y esta elevación del género humano al lado de lo divino, y magnificar la glorificación artística de la imagen más bella de Dios. Así debía alcanzar su fin la evolución descendente, porque sólo por este medio podía el hombre conocer poco á poco que se había hecho descender el cielo á la tierra, que la santidad había sido confinada á la región del pecado, que la vida moral y social había sido destruída en sus fundamentos. Mientras el Oriente tiene sus encarnaciones, se complace el Occidente en las apoteosis. Allí se dice: «Dios debe hacerse hombre»; aquí: «El hombre debe convertirse en Dios.» Allí todo lo absorbe el monismo abstracto; aquí el subjetivismo destruye lo eterno.

4. Tres grados: Adoración de la naturaleza, familia de dioses, mitología.—La *religión* de los griegos, formados de arte y de poesía, en su período medio suele definirse como «elaboración politeístico-fantástica», como «estética depurada» del naturalismo, como una deificación panteísta de la naturaleza inspirada por el cálido clima del país, como suave visión de la vida, como religión de libertad y de humanidad. En Grecia no hubo jamás una dogmática universalmente reconocida, sino tan sólo mitologías; no hubo jerarquía ni dogmas intangibles. El rigor contra las reformas religiosas no se refería inmediatamente á los dogmas, sino al culto [1].

En la herencia indogermánica produjéronse evidentemente más tarde numerosas influencias del *Asia Menor*, de *Fenicia*, de *Egipto*, de los *semitas* y aun de Babilonia [2]. Los *nombres de los dioses* recuerdan muchas veces

(1) Zeller, *Geschichte d. Phil.*, I, [5] 1, 1892, 47. Sobre la intolerancia, véase Weiss, *Apologie*, III, [3] 301.

(2) Clem. Alej., *Coh.*, 6; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1880, 63, 129; I, 1902, 399; Villenoisy, *Origine des premières races ariennes d'Europe*, «*Le Muséon*», 1894, 62, 130; Thiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, I, 490; Schultz, *Alttestamentl. Theol.*, 90; Gruppe, *Die griechische Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I, 1887; *Griechische Mytholo-*

á los devas indos, los cuales eran considerados por los griegos como por los indos, al revés de los iranios, como buenos espíritus. Prescindiendo de los orígenes, que aquí, como en todas partes, nos son desconocidos, pueden distinguirse, en el desarrollo de la religión griega, *tres períodos:* el *culto de la naturaleza*, la *transformación de las fuerzas físicas en una familia de dioses*, y el período de la *Mitología griega* propiamente dicha (1). E. Meyer pone por fundamento de su tratado de la religión griega estos grados de cultura: pueblo de pastores y cazadores, de agricultores, de navegantes. Las fuerzas de la naturaleza perennemente iguales, cuya eficiencia transcurre uniforme y sin interrupción, como el dios-sol y la diosa-luna y aun la madre tierra, constituyen el fundamento del mito y del culto. Pero en todos los conceptos religiosos domina mucho más la mutabilidad de los fenómenos de la naturaleza, el eterno ciclo del nacer y del morir. Según él, Urano no es igual á Varuna, sobre todo no es indogermánico (2); Apolo no es el dios del sol, y la interpretación de Artemisa y de Afrodita como diosa de la luna, carece de fundamento.

5. **Religión natural pelásgica.**—Los antiguos *pelasgos*, que, tanto según Homero y Herodoto, como según lo que la edad prehistórica nos enseña respecto á la civilización de Micenas, no fueron griegos, sino bárbaros (3), tuvieron en Dodona y en Épiro su residencia principal y profesaban una religión natural. Según Herodoto, al principio lo ofrecían todo á los dioses, sin hacer distinción de cultos ni de nombres divinos. Después aprendieron de Egipto los nombres de los dioses y preguntaron en Dodo-

---

gie u. Religionsgeschichte, 1902, debe usarse con cautela. Para él la religión que concibe como doctrina, se funda puramente en errores del pensamiento.

(1) Welcker, *Griechische Götterlehre*, 1873; M. Müller, *Essays*, II, 130; Meyer, *Geschichte*, II, 92; Rohde, *Ueber die Religion der Griechen*, *Kleinere Schriften*, II, 1901, 314-339; Gilbert, *Griechische Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt*, 1897; Baumgartner, *Weltliteratur*, III, 9.

(2) Por lo contrario, Bohnenberger, *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda*, 1893; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 206; M. Müller, *Theos.*, 72.

(3) Miller, *Die Pelasgerfrage*, 1898.

na si debían aceptarlos. A la cabeza estaba *Zeus* (Dyaus, Varuna, Urano), el dios de la atmósfera y del cielo atmosférico, con sus nubes. Este nombre entraña todavía el recuerdo monoteístico de la más antigua religión veda, como también el nombre de Zeus, á pesar de todo el posterior obscurecimiento mitológico, quedó siendo el nombre de la divinidad suprema. La fe en la existencia de dioses personales estaba tan íntimamente arraigada en el espíritu griego, que nadie osaba negarla. La evolución sucesiva tuvo por fundamento una antigua forma de la religión, con la fe en un Dios superior (hado), que ya aquí bajo castiga el mal y premia el bien. Como quiera que sea, podemos llamar á esta antigua religión la religión primitiva, antigua y natural, imperfecta, si se quiere, pero de altísima importancia, y no desprovista del ideal del ser divino [(1)].

Pero á la vez que el culto del *único* Dios, del Padre de los dioses y de los hombres, hallamos el culto de la naturaleza. Las *fuerzas físicas*, veneradas al principio como tales, transformáronse, mediante la personificación, en una *familia de dioses*, de la que Zeus es rey y padre. Los ríos y las fuentes son sus hijos y sus hijas; *Palas* es la diosa del cielo azul, con el sobrenombre de *Athena*, es decir, radiante como el fuego; el dios del sol es *Pan* (φάων) entre los arcadios, y *Febo*=el resplandeciente, entre los otros, el cual recibió después el sobrenombre de Apolo, de ἀπέλλων=el defensor (que puede herir y curar, ἀλεξίκακος σωτήρ, ó de ἀπόλλυμι =matador), el que ahuyenta el invierno; es el primero de los dioses pastoriles; *Dione ó Demeter* es el principio femenino que concibe, *Hera* la diosa del cielo obscuro, *Hebe* la diosa de la primavera. Al lado del dios del sol está *Artemisa ó Helena*, diosa de la luna y de la caza, con *Eos*, diosa de la aurora. El dios del fuego es *Prometeo*, al principio *Hefaistos*, dios del rayo. La diosa del hogar es *Hestia*. El dios del mar, *Potidao*, se llamó más tarde *Po-*

(1) M. Müller, *Wissenschaft der Sprache*, II, 388; Weiss, *Apologie*, I, 478; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I, 1882, 47.

seidón; el dios de la humedad y de la fecundidad es *Dionisio;* pero *Hermes* es el dios de las tinieblas, del sueño y de la muerte. Faltan simulacros y templos.

6. **Mitología poética.**—La religión natural pelásgica fué humanizada más tarde bajo la influencia de la fantasía por los poetas; los dioses fueron mezclados en los actos humanos y desarrollados en sentido politeísta. La *Mitología* invadió el terreno de la religión antigua y le robó casi todo aliento de vida (1). Desarrolló sobre la religión natural, que Hesiodo ponía aún por fundamento, pero no nació de ella. El tono más suave que el cantor jónico Homero emplea cuando canta los nuevos dioses llegados de fuera, y la descripción irónica de los habitantes del Olimpo, deja ya sospechar una oposición con un tiempo de fe más pura. A pesar de toda la originalidad del Olimpo griego, no puede negarse la influencia asiática (egipcia.) Las colonias del Asia Menor formaron el puente que, de la religión asiática ligada á la naturaleza, condujo á la forma religiosa griega más móvil y varia (2). El período posterior de esta Mitología, especialmente desde la época macedónica, se ha designado como el desenvolvimiento sincrético del ciclo de las deidades olímpicas. *Heracles* es el dios del sol, y las divinidades femeninas proceden casi todas de la madre naturaleza asiática. Más tarde Alejandro restituyó con usura cuanto los griegos habían mendigado, porque la civilización griega, en unión con la cultura de los árabes, de los neopersas y de los indos, tuvo gran eficacia aun en la Edad Media. La libertad griega desató las fuerzas de los asiáticos ligadas por la servidumbre (3).

Cuando Herodoto afirma que Homero y Hesiodo idearon las teogonías ó historias de los dioses de los antiguos grie-

---

(1) Max Müller, *l. c.*, 387, 425; Herod., 4, 2, 53; Döllinger, *Heidentum. u. Judentum*, 63; Gaisser, *Ueber die religiösen in Herodots Weltanschauung*, 1871.

(2) Humboldt, *Kosmos*, II, 171; Fritz, *Aus antiker Weltanschauungen*, 211; Saussave, *Lehrbuch*, II, 2 327; Willmann, *Geschichte d. Idealismus*, I 47; Weiss, *l. c.*, III, 70; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 369.

(3) Humboldt, *l. c.*, II, 184.

gos, expresa, en efecto, una verdad histórica; pero no es menos cierto que los poetas se fundaron en la tradición, y que en el desenvolvimiento tan sólo secundaron el genio del pueblo griego. Plinio enuncia en forma prosaica el mismo pensamiento cuando dice: «El lenguaje humano ha inventado los múltiples dioses; incapaz de contener el concepto entero de la perfección, lo ha dividido en distintas partes y se ha formado seres ideales y objetos especiales de adoración (1).» La escuela lingüística de la Mitología está aquí en su derecho; esto no obstante, hay que reconocer como verdadera una parte del folklorismo. La lengua forma efectivamente el pensar, pero también sigue al pensamiento religioso. La fe popular, de cuyo culto de las almas se encuentran huellas en Homero, é influencias en Hesiodo y en el culto de los héroes, sobrevivió á todos los sistemas filosóficos y se conservó hasta la posterior época, en que floreció la cultura filosófica universal (2).

7. **Etica.**—Los *poetas*, no sólo contribuyeron por su parte á convertir en humano el ciclo de los dioses, sino también á *envilecerlo*. Perdióse la índole de lo delicado y noble; el elemento moral, que no llegó á apreciarse en la religión natural, no sólo fué olvidado, sino lastimado y escarnecido. La *ética* religiosa es la parte más débil en la religión griega. Nada más ajeno á la índole apacible de los griegos, que el acercarse á sus dioses con los sentimientos de la culpabilidad del pecado ó de la indignidad. Los griegos más antiguos no tenían sentimiento del *pecado* ni del mal moral. Humanidad, mansedumbre y perdón eran para ellos tan desconocidos como el amor á la verdad. Consideraban el mundo moral puesto bajo la tutela de los dioses, como un orden de derecho, cuya observancia producía la justicia ó la rectitud. Los dioses daban la fortuna y los hombres la virtud (3). Con todo, ha de recono-

(1) *Hist. nat.*, 2, 4; Arnob., *Advers. nat.*, 4, 32. V. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 1887, 4; Cic., *De nat.*, 3, 24, 36; Schmidt, *Ethik.*, I, 52.
(2) Rohde, *Psyche*, 2 1898; Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult in alten Israel*, 1898, 100.
(3) Saussaye, *Lehrb.*, II, 2 334.

cerse en justicia que no hay que dar la culpa de este concepto á toda la antigüedad. La máxima de Cicerón: *Virtutem nemo unquam acceptam deo retulit*, nadie ha referido á Dios la virtud recibida, es combatida por vetustos testimonios de la antigüedad clásica [1].

Homero habla de justicia y de temor de Dios. Hesiodo es el primero que, aunque superficialmente, nos da una idea de los conceptos morales y de las costumbres del pueblo. Pero Hesiodo es pesimista; en lo cual es sobrepujado aun por los mismos órficos. Los puntos luminosos de su moral son: dignidad del trabajo y respeto á los mandatos divinos. Pitágoras se dedicó á educar moralmente al pueblo. Con el ascetismo y la teoría de la metempsícosis abrió un camino nuevo. Fué el primero que fundó una asociación, una especie de comunidad religiosa. La *lírica* es pesimista [2]. Sócrates, y todavía más Platón, consideraban la virtud como obra de Dios.

8. **Efecto desmoralizador de la Mitología.**—Pero, ciertamente, el ejemplo de los dioses no era el más indicado ni para la vida moral, ni para la teodicea. Por una parte, aparecía entonces en primer término *Ares*, el dios de la guerra, y, por otra, *Afrodita*, la Astarté de los fenicios. Aunque ésta era preferentemente considerada á la luz del principio estético como diosa de la belleza y de las gracias del amor, no dejó de producir consecuencias inmorales. La *vida en familia* de los dioses olímpicos, con sus enredos y arterías, sus pasiones y sus vicios, no es más que una copia de la vida familiar humana, y por cierto, no de las mejores, pues la vida de familia fué entre los griegos un escarnio á la moralidad. El desprecio de la mujer fué la fuente de todo mal. En los dioses de Homero se pinta al hombre con todas sus odiosas pasiones. Esta apo-

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1841, 225; Willmann, *Idealismus*, I, 322, 454; Thiele, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 460.

(2) Schmidt, *l. c.*, 295; 3-49, echa una ojeada á la evolución histórica desde Homero hasta nuestros días. Köstlin, *Die Ethik des klassischen Altertums*, 1887, 145; Willmann, *l. c.*, 263; Schröder, *Pythagoras und die Inder* 1884.

teosis del lado más denigrante de la vida humana, esta descripción frecuentemente procaz de la sensualidad, contribuyó no poco á difundir en amplios círculos un concepto relajado é irreligioso de la vida. Según Vitruvio, se edificaban los templos de Venus fuera de las puertas de la ciudad, para no excitar á los adolescentes y á las mujeres al libertinaje.

Pero aunque los filósofos trataban de interpretar racionalmente la religión, porque se avergonzaban de ciertas obscenidades, no por ello se atrevían á cambiar las costumbres paternales, sino que llegaban á participar de ellas. El pueblo no advertía esto, aunque hay que reconocer que atendía más á su conciencia que á las fábulas inmorales de los dioses, y que veneraba á éstos como á custodios del derecho y de las costumbres, como á vengadores y jueces [1]. Esto permitía «vivir cómodamente con los dioses», no sólo á los notables, sino también al pueblo. Los griegos fueron siempre «niños». «Los griegos en general nunca se cuidaron de formar una teoría filosófica de la religión; tampoco les importaba nada la unidad del culto. Se contentaron con que en los respectivos Estados se conservaran las instituciones de la religión de sus mayores. Así se explica el sorprendente fenómeno de que los griegos, no obstante su exquisita y elevada cultura, poseyeran ritos tan groseros, y que, aunque no sin oposición por parte de sus mejores ingenios, se refiriesen ciertas historias de sus dioses, que apenas podían creerse de los salvajes polinesios [2].» Hasta el lascivo Horacio habla de «historias que enseñan á pecar». Ni tampoco el concepto de «lo divino», por medio del cual, á partir de Herodoto, se manifestó la

(1) Friedländer, *Die Sittengeschichte Roms*, III, 6 1890, 661; Ps.-Justin., *Coh.*, 11, 12.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, II, 84; Schmidt, *Ethik*, I, 135; Josefo, *C. Ap.*, 2, 33; M. Félix, *Oct.*, 23; Clem. Alej., *Coh.*, 2, 7; Arnob., *Adv. nat.*, 5, 1; Lact., *Inst.*, 4, 2; Athen., *C. Gentes*, 11, 26; Greg. Naz., *Or.*, 39, 3-6; Agust., *De civ. Dei*, 2, 3-9; Weiss, *Apologie*, I, 291; Haas, *Der Geist der Antike*, 1894. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhund.*, 2 1900, 91, trae un juicio de absoluta condenación sobre la moralidad griega. De Maistre, *Du Pape*, 1878, 432.

inclinación hacia la idea de un Dios uno, consiguió extirpar la creencia en la multiplicidad de los dioses, ya que el sentimiento religioso del pueblo griego «no hubiera podido pasar sin ella». Un severo monoteísmo con su glacial desolación, hubiera parecido ateísmo á los antiguos griegos [1].

9. **Culto de Apolo.**—La transformación de la religión griega en una Mitología formal, fué realizada con éxito por los *jonios*; pero los *dorios* resistiéronse enérgicamente á aceptarla, y con esto—quizá empujados del exterior (Creta)—dieron ocasión á una interpretación religiosa más profunda, la cual desde el tiempo de Hesiodo tuvo su centro en un culto común, en el *culto de Apolo* en *Delfos*, con su oráculo, y llegó á ser el origen de la civilización helénica, si bien Dionisio y sus orgías no fueron nunca desbancados. El conocimiento y examen de uno mismo, planteados aquí como condiciones fundamentales de la vida religiosa, á pesar de estar adheridos con sus vicios nefandos á la religión antigua, mostraron un fondo más puro de la conciencia religiosa, un rasgo más íntimo del corazón humano y del orden divino del mundo. Si no la remisión de los pecados, se buscó la *expiación* y la enseñanza. La pureza, la justicia y la *redención* se consideraban como puntos capitales ya en la presente vida.

Así como entre los iranios encontramos la victoria sobre el pecado en la lucha de Ormuzd con Ahrimán, y entre los egipcios en la lucha de Osiris con Tifón, así también los griegos la buscaron en *la conciencia humana* («conócete á ti mismo,» «huye del exceso,») y se elevaron de la naturaleza á la *personalidad*. Por esta razón, los mismos jonios de Atica en tiempo de Pericles, sintiéronse impulsados á quitar á los dioses homéricos el repulsivo colorido humano y á elevarlos á un pedestal ético sobrehumano. Apolo se convirtió en custodio de la vida morigerada. Zeus en patrocinador del derecho, y Athena del consejo

(1) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, [4] 1896, 287.

prudente, del arte y de la ciencia (1). Los dioses aparecieron como potencias morales, generadores y guardadores de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Subsistían los ritos religiosos, pero los preceptos morales de la honestidad, el cumplimiento de los deberes para con la patria, el Estado y la familia, eran los primeros y más importantes. El acuerdo entre la religión y la cultura, por cierto una cultura ético-estética libre, fué por primera vez claramente reconocida en esta religión. El hacerse semejante á Dios por el camino del saber, que contempla el *nous* que ordena armónicamente el universo, es el ideal de los grandes filósofos y de los artistas. La inteligencia, en forma de saber y de contemplación estética, determina la vida religiosa. La religión se hace filosófica. Dios es la razón perfecta, y se venera en una vida conforme á la razón. La razón humana es divina.

10. **Filosofía.**—Pero la misma *filosofía* que, con la razón y con la moral, intentaba ennoblecer la religión, minaba al mismo tiempo los cimientos de ella, no sólo con su explicación del universo en sentido naturalista, atómico y panteísta, sino también con su intento de unir el desenvolvimiento del mundo con el de los dioses (teogonía), disolviéndolo todo en cosmología ó abandonándolo á la duda. El escepticismo, del mismo modo que el panteísmo oriental, resolvió todas las cosas que aparecen, entre las cuales se nombraban también las formas de los dioses, en lo Uno y en lo Universal. La filosofía descendió del cielo á la tierra, pero acabó con privar también al alma del derecho á la existencia, dejando que se desvaneciese en la nada. La creencia en la inmortalidad y en la otra vida se conservó tan sólo en la teología y en la poesía.

Junto con la inclinación filosófica, ya notable desde el siglo VI, hacia cierto *monoteísmo*, por no decir *monismo*,

(1) V. los trágicos Esquilo y Sófocles citados por Saussaye, *l. c.*, II, [2] 321; Delf, *Entwicklungsgesch. d. Rel.*, 208; Stültze, *Das griechische Orakelwesen*, 1891, 22; *Die Sibylle u. Sibyllinen*, 1904; Schmidt, *l. c.*, I, 118, 166; Willmann, *Idealismus*, I, 142, 199, 250; Dorner, *Grundriss der Religionsgeschichte*, 89, 152.

tomó posiciones el escepticismo para combatir á la religión tradicional. Teógenes de Regio (hacia el 520), Heráclito, Teodoro de Lampsaco, Demócrito y otros trataron de salvar la religión por medio de la interpretación físico-psicológica de los mitos; pero fué en vano. Ya Hesiodo había dado el primer impulso con su teogonía; pero los filósofos jónicos y los eleáticos, con su filosofía naturalista y panteísta, prepararon indirectamente el escepticismo que siguió más tarde. Según Hesiodo (en la *Teogonía*; por modo distinto en los *Días y obras* con las cinco edades), todo el mundo de los dioses debe su nacimiento á un proceso natural. La tierra y el tártaro [1] salieron del caos. La tierra engendró el cielo; Gaia y Urano, las seis parejas de titanes. La última de éstas, Cronos y Bea, son los padres de los dioses olímpicos. Cronos devora á todos sus hijos, aun á Zeus, pero tiene que vomitarlos. Zeus y sus hermanos lucharon contra Cronos y los Titanes, hasta que Zeus conquistó al fin la soberanía. Aunque ahora aparece éste como persona, en realidad no es sino una personificación. Del propio modo se explica el mal en la tierra por medio de Prometeo y Pandora: la ambición del hombre y la veleidad de la mujer. Por consiguiente, el primer mal es la mujer, y el segundo, el no poder vivir sin ella (véase Catón). La teología órfica terminólo todo en panteísmo.

En presencia de esta obra deletérea de la filosofía, se comprende que el escéptico Protágoras (y Eurípides) dijera: «No estoy en condiciones de saber si los dioses existen ó no, pues nos impide en gran manera saberlo la obscuridad y brevedad de la vida humana [2].» En tanto que Píndaro, Herodoto, Esquilo y Sófocles se mantienen aún en la antigua fe, vemos ya el racionalismo y el escepticismo en Hecateo, Tucídides, Eurípides y Aristófanes. La fe popular cayó en universal descrédito (Xenófanes, Herácli-

(1) Döllinger, *Heidentum*, 254; Cic., *De nat. deor.*, 1, 16; 3, 23, 39; M. Felix, *Oct.*, 8, 13, 21, 22; Lac., *De ira*, 8; Eus., *Praep. ev.*, II, 6, 7, III, 7, 9, 14.

(2) V. Brugsch, *Religion der Aegypter*, 1883, 4. Sobre la ética, v. Köstlin, *Ethik*, 159; Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 327.

to, Antístenes). A la obra de los trágicos se oponía la de los cómicos, y los escépticos (sofistas) minaban el terreno á los filósofos serios. Desde Evemero de Mesana (unos 300 años antes de J. C.), la explicación histórica de los mitos se llamó *evemerismo*. Los Padres (Melitón, Tertuliano, M. Félix, Cipriano, Agustín) estuvieron de acuerdo con él; pero pusieron los demonios en lugar de los hombres divinizados. Epicuro degradó á Zeus con toda la familia de los dioses, hizo de su historia un objeto de burla y deificó á los hombres. Los estoicos explicaban la mitología de un modo alegórico y naturalista, «tanto que los antiquísimos poetas, que ni siquiera sospecharon esto, parecían haber sido estoicos» (Cicerón, Taziano, Atenágoras y otros). Los neoplatónicos hicieron más tarde lo mismo [1]. Los *oráculos* perdieron también entonces su importancia. La inseguridad, la anfibología, la extravagancia de sus respuestas fueron al fin descubiertas y flageladas sin misericordia. (Crisippo, Enomao) y ya no pudieron salvarse por la benévola defensa que más tarde (Plutarco, Sexto Empírico) se hizo de ellos.

11. Sócrates.—Pero ya hemos anticipado algo acerca de la sucesiva evolución. Un hombre intervino con éxito maravilloso en el curso del pensamiento religioso y filosófico, Sócrates. Como creyente respetó la religión nacional y la practicó, aunque más tarde fué acusado de que no reconocía á los dioses del Estado y de que introducía otros nuevos. Xenofonte dijo de su maestro que era religioso; pero esta afirmación está relacionada con su misterioso demonio [2], el cual, por lo menos en forma de consejero, fué su guía desde la infancia, y le sostuvo y fortaleció su fe en la revelación divina y en la religión en general.

(1) Eus., *l. c.*, 15, 16, 12; 62; *De l'influence du démon de Socrate*, «*Rev. de l'hist. des rel.*», 1886, 47.

(2) Willmann, *Idealismus*, I, 346, 360; Hertzberg, *Geschichte Griechenlands*, III, 1875, 95; Piat, *Socrates. Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte u. die christl. Philosophie*, trad. de Emil v. Ottingen Spielberg, 1903; Jentsch, *Hellenentum u. Christentum*, 1903, 81; Harnack, *Socrates und die alte Kirche* (*Reden und Aufsätze*, I, 1904, 29).

El demonio, lo divino, que él sentía en sí, el contacto con la divinidad, hizo de Sócrates un verdadero creyente. No estaba conforme ni con los que abiertamente desconocían los dioses nacionales, ni con los que, como Herodoto mismo y Píndaro, querían adaptarlos al gusto más refinado. Reprobó como necio el intento de interpretarlos alegóricamente; pero, esto no obstante, enseñó un monoteísmo, la creencia en un Dios único, eterno, invisible, omnisciente y todopoderoso.

Según Cicerón, fué el primero, pero en realidad no sin precursores (los siete sabios, Pitágoras) que hizo bajar del cielo á la tierra la filosofía, diciendo que lo físico está sobre nosotros y que lo que viene después de la muerte no es para nosotros. Las investigaciones físicas son, no sólo difíciles y aun imposibles, sino que conducen al ateísmo ó al panteísmo y al naturalismo. Solamente lo humano tiene valor para nosotros. Sócrates daba así otra dirección á la instrucción moral y religiosa de los griegos en armonía con el culto de Delfos. En oposición á la ética antigua, todavía naturalista y apoyada en la ley moral del universo, él, según los precedentes de Demócrito y de los sofistas, inclinó al hombre á estudiar su propio interior, trató de desligar el corazón humano de las exigencias del mundo exterior, obligándole á penetrar en sí mismo, y á poner un fundamento moral á la vida familiar y política. Enseñó que no necesitar nada es cosa de Dios, y que necesitar poco es asemejarse á Dios. Los hombres se tratan benévolamente entre sí, porque se necesitan mutuamente, pero cuando se hacen competencia, se tratan con hostilidad. Con esto puso el fundamento de la vida práctica y moral en la *personalidad moral* y *espiritual*, á pesar de que atribuyó la virtud al saber y concibió la ética como doctrina racional de la felicidad (eudemonismo). ¿Cuáles fueron las consecuencias de esto? Sócrates, que se proponía reanimar la Atenas moralmente depravada, tuvo que beber la cicuta como menospreciador de los dioses y corruptor de la juventud; por este motivo se complacían en

citarlo los apologistas como ejemplo de injusta persecución. Diágoras (hacia el 415), inculpado de ateísmo, fué desterrado de Atenas. La filosofía misma cayó en desprecio [1], pues aun á los espíritus superiores antes parecía un medio de ejercitar la inteligencia que de adquirir la verdad. Aristóteles la llama «la libre actividad de un alma sin penas.»

12. Platón.—Platón, no sólo escribió la apología de su maestro injustamente condenado, sino que en su filosofía nos dejó además la más hermosa defensa de aquella doctrina. Hay en sus escritos algo así como un rasgo más noble, un vuelo sublime más allá de las miserias de este mundo, por encima del cuerpo donde el alma está apasionada, hacia lo que existe por sí mismo, hacia lo eterno y lo bueno. Podría decirse que Platón fué un sabio de índole sacerdotal, un poeta guiado por un genio divino. ¡Qué espléndido es el ideal que nos traza del sabio! ¡Cuán maravillosamente nos describe la excelencia de éste, libre de los vínculos del egoísmo, de las pasiones carnales, de los ruines deleites! ¡De qué manera tan conmovedora representa al corazón enternecido del lector el heroísmo del verdadero justo, que sufre penas inmerecidas! ¿No es él, en verdad, el teólogo del mundo helénico, el «profeta redentor» de la antigüedad? [2] Desgraciadamente, no pudo Platón vestir su vivo ejemplar de carne y de sangre, y se olvidó de indicar los medios eficaces para traducir en acto su ideal. Tan sólo consiguió hacer sentir mejor la necesidad de la revelación y de redención.

Todavía es discutible si llegó al conocimiento del *único verdadero Dios*. La idea de lo *bueno*, que reivindicó para el ser supremo [3], demuestra, en efecto, un concepto altamente moral; pero deja desvanecer totalmente el concepto

(1) Weiss, *Apol.*, III, ² 72.

(2) Eus., *Praepar. evang.*, 12, 10; 14, 13, 33; Teodored., *Gr. aff. cur. pag.*, 12; Agust., *Ep.*, 118, 3, 20; Cic., *Tusc.*, 2, 1, 30; 22, 5, 51; *De nat. deor.*, 1, 13, 33; Baur, *D. Gundissalinus*, 1903, 163.

(3) Geyser, *Das philosophische Gottesproblem*, 1899, 39, 57; Eucken, *Die Lebensanschauungen grosser Denker*, ² 1896, 32, 38.

de la personalidad. Es una abstracción ó una deducción lógica, pero no encierra ciencia alguna, no se determina á sí misma, ni produce nada. Aunque su doctrina sobre Dios no contenga un panteísmo con propensión á un dualismo absoluto, tampoco aquel concepto ético puede equivaler á un teísmo de creación. La doctrina de Platón respecto á la materia fué y es el punto vulnerable de su filosofía. Los desenvolvimientos dualistas, emanatistas y teístas de tiempos posteriores son claro argumento de su indeterminación. La expresión de que es difícil encontrar á Dios, y que, aunque se le encuentre, es más difícil todavía anunciarlo, fué muy citada por los Padres [1], pero comúnmente atribuída al Hermes Trismegisto.

Este concepto de Dios fué, en verdad, de gran importancia para la vida moral, porque, según el ejemplo pitagórico, ponía á la vista un fin ideal en el *hacerse semejante á Dios*, en la voluntad de purificarse, de santificarse, de redimirse, y al culto exterior de la religión oponía el mundo interior de la conciencia. Platón dice de sí mismo que fué el primero y el único hombre que distinguió lo justo y lo injusto por la intrínseca ventaja y desventaja. Con afirmar la *providencia divina* y la *inmortalidad personal del alma*, y con recomendar de un modo apremiante el cuidado del alma como una necesidad, prestó á la religión su base más firme. Platón es de los que hacen época respecto al dogma de la inmortalidad, si bien convenció á muy pocos de sus secuaces, ya que únicamente los grandes filósofos podían elevarse á tan elevadas cumbres. Nada dice de una religión para los pobres de espíritu. La ciencia, la cognición altísima del ente veraz, es el requisito de la redención. «Pocos hombres elevados logran por medio de ella el premio que brilla desde el más allá; el premio que es la liberación de la vida de este cuerpo perecedero, la reunión perpetua con el verdadero ente, la vuelta á lo eterno y á lo divino. Merced á la comunidad, veneran-

(1) Josefo, *C. Ap.*, II, 16, 31, 36; Ps. Justin., *Coh.*, 38; Otto, *Corpus apologetarum*, III, 2, 122.

do á los difuntos entre los parientes, se establece un símbolo de lo que el filósofo logrará después de la muerte [1].»

La multitud no pudo ni quiso comprender semejante filosofía, á la cual le faltaba la actividad hacia afuera, la liberación de la miseria, la reparación de las fuerzas perdidas, la benevolencia para con los demás. La virtud como «armonía» no podía sustituir al concepto falto de ley moral. Faltaba también la fe en un progreso intelectual y moral de toda la especie humana, en un fin religioso puesto en el más allá. La oposición entre la sensibilidad y la razón, entre el mal y el bien, es inmutable é invencible. Sí, Platón no estaba muy lejos del eudemonismo, y, por razones pedagógicas, se vió obligado á recomendar motivos más bajos para dirigir al pueblo. Tal fué la suerte de la teología de la filosofía griega, la cual, gracias á su verdad, belleza y eficacia práctica, se hallaba á suprema altura [2].

Pero Platón no supo aplicar sus sublimes teorías á sus *propias acciones*. ¡Cuántas sombras no obscurecieron el brillante cuadro de su vida! Sócrates, como nos lo muestra su más entusiasta discípulo, Jenofonte, no fué, según los severos conceptos morales, un héroe de virtud; pero Platón padeció mucho más de la enfermedad moral de su tiempo y de su pueblo. La defensa de la esclavitud, la degradación de la mujer, el consejo de exponer á los niños débiles, el poco austero criterio sobre ciertos vicios, que entonces eran de buen tono entre los griegos, y otras muchas cosas semejantes, muestran suficientemente que el representante más noble de la filosofía griega, el «Platón cristiano,» aunque en las «Leyes» aparezca más austero, no se hallaba en condiciones de oponer un dique al desmoronamiento moral y religioso, ni siquiera retardarlo.

13. Aristóteles.—¿Es quizá Aristóteles más cristia-

(1) Rohde, *Psyche*, 585; Schmidt, *Ethnik*, I, 167, 275; Köstlin, *Ethnik*, 404, 484.

(2) Clem. de Alej., *Coh.*, 6; Eus., *Dem.*, 3, 6, 24; Huit, *Ann. de phil.*, I, 1890, 378; *La vie et l'oeuvre de Platon*, 1893; *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. V. Zeller, Pfleiderer, Windelband y otros.

no? Tampoco él, en cuanto á la renovación religioso-moral, fué más afortunado que Platón; ni tan sólo pensó en ello. Aristóteles tiene un concepto de Dios todavía menos apto para la vida ordinaria, un concepto sin contenido, sin movimiento, sin vida. Si lo «perfecto,» el «pensamiento del pensamiento,» porque solamente lo perfecto puede pensar, es también algo sobrenatural, es también al propio tiempo una cosa que no tiene contacto con el mundo. Aristóteles no podía aplicar á su Dios, ocupado tan sólo en su propio pensamiento, el concepto que Platón se había formado de la *Providencia divina*. El Dios de Aristóteles no tiene infinidad, no tiene idea de las cosas terrenales, ni libertad, ni actividad *ad extra* (1). Siendo inmóvil en sí, mueve al mundo por medio de su puro ser como fin. Aun su unidad está en peligro merced á los dioses astrales.

Toda la *Etica* se funda en la vida de este mundo. Aristóteles pone la dicha en el uso razonable de los bienes externos. Plutarco tenía, pues, razón cuando dijo que Aristóteles poseía eminentes conocimientos, especialmente respecto á las facultades del alma, pero muy escasos respecto á Dios y á las cosas divinas (2). Nada sabe decirnos respecto á la suerte del *nous* (entendimiento) eterno, y apenas nos ofrece huellas de la bienaventuranza futura. Semejante idea de la inmortalidad, que responde exclusivamente á la deducción lógica, no puede ejercer influencia alguna en la conducta de la vida terrenal. Por este motivo los Padres y los aristotélicos del siglo XVI tuvieron esta filosofía por anticristiana. Su dura sentencia respecto á los esclavos, á las mujeres y á los bárbaros, reducidos, por na-

(1) Willmann, *Idealismus*, I, 508; Eucken, *Lebensanschauungen*, 60.

(2) Plut., *Vita Alex.*, n. 7; Eusb., *Praep. ev.*, 15, 4, 6; Elser, *Die Lehre des Aristoteles ueber das Wirken Gottes*, 1893. Más favorable: Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, 1892; *Jahrb. f. Philos.*, 1894, cuad. 2 y 3; 1896, cuad. 2; *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898; Knauer, *Die Hauptprobleme des Philosophie*, 1892, 195; Rohde, *Psyche*, 591. Sobre la moral, véase Weiss, *Apol.*, I, 313; Filkula, *Die metáphysichen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles*, 1895; *Theol. Quartalschr.*, 1898, 330; Piat, *Sokrates*, 152; *Aristoteles*, 1903, 138, 330.

turaleza, á una condición inferior á la de los demás, es peor que la de Sócrates, y nos muestra al griego ilustre, que en todo mira con desprecio á los demás, y mide la moralidad con arreglo á la condición y á los méritos exteriores. El hombre, en su concepto, sólo es un «viviente político» en cuanto es parte del Estado; por sí solo no es nada, pues, fuera de Eudemo, nadie tuvo idea del valor de la individualidad personal. Al formular nosotros tan «duro juicio» de Aristóteles, no creemos con ello «prestar un servicio á la ciencia;» pero con toda su grandeza científica, Aristóteles, religiosa y moralmente considerado, no se eleva poco ni mucho sobre el terreno antiguo, ya que también él pone la bienaventuranza en este mundo y la redención en la ciencia.

14. Trágicos, epicúreos, estoicos.—Verdad es que los *trágicos* tuvieron un concepto austero de la vida, mas por entre sus magníficas creaciones se descubre un tono sombrío de *pesimismo* (1). Es el tono de la resignación muda y desesperada, es la desconsoladora sumisión al destino, de la cual ni los mismos dioses pueden evadirse. Pero si esto ocurría con la madera verde, ¿qué había de ocurrir con la seca? ¿Cuál sería el estado moral y religioso de la multitud, el destino de las clases inferiores? El inmoral mercado de esclavos, el trato ignominioso de las mujeres, las casas públicas de las mujeres y hombres prostituídos (pederastia), nos permiten echar una mirada al fondo horrible de aquella corrupción universal. El placer voluptuoso con el *epicureísmo* se convirtió en principio directivo de las clases dominadoras; la ruda explotación fué la suerte de las clases serviles.

Verdad es que los espíritus mejores reaccionaron una vez más con el estoicismo é intentaron asegurar al hombre en su propio interior un fundamento de virtud. El *amor de la virtud* por sí misma debía ser reconocido y escogido

(1) Huber, *Der Pessimismus*, 1876, 11; Baumstark, *Der Pessimismus in der griechischen Lyrik*, 1898; Schneider, *Die göttliche Weltordnung*, 1900, 427.

como deber propio del sabio. Pero el estoicismo, al que eran indiferentes las más graves aberraciones morales, condujo al fin á la *deificación del propio yo.* Los estoicos no consiguieron hallar el camino medio entre el desarrollo necesario de lo absoluto panteísta y la libertad moral y la virtud. La Etica cínica procedía de modo que el individuo no tuviese otro fundamento que él mismo (solipsismo), sin ninguna relación con el fin último y supremo en el orden y la regularidad del todo. Como último medio para asegurar la dignidad humana y la virtud, se recomendó y practicó el *suicidio* (1). Sólo la aversión al Cristianismo puede comparar el suicidio de los estoicos con la abnegación de los cristianos, con el ánimo heroico de los mártires para morir por su fe (2). El fervor cristiano por Jesucristo, el cristiano suspirar por el cielo, nada tienen de común con aquel acto de desesperación. Cierto es que fué profundamente sentida la impotencia de la religión y de la moral antiguas; pero el estoicismo tampoco supo pronunciar la palabra redentora. La *apatía*, el «soporta y renuncia» de Epicteto, vacío como está de un motivo más elevado, no halla apoyo en el hombre; la virtud sin premio, para la mayoría de los hombres, dada su condición, carece de estímulos; aun entre los sabios hay pocos que, sin esperanza de ayuda y redención, cumplan con la virtud su único cometido. Cuando en las epístolas de San Pablo se leen las descripciones de la corrupción pagana, fácilmente podemos formarnos idea de la diferencia entre moral cristiana y moral pagana. Esto no obstante, difundióse mucho entonces el estoicismo. Plinio llama á los griegos inventores de todos los vicios.

Es sabido que los Padres colmaron de elogios á la ética estoica, exceptuando el suicidio, y directa ó indirectamente la utilizaron para la exposición de la moral cristiana (Ambrosio). Séneca y Epicteto, aun en la Edad Media,

(1) Weiss, *Apol.*, III parte. Epicteto desaconseja del suicidio (*Reclam*, 74). Marco Aurelio lo recomienda (32).
(2) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 342. V. Schmidt, *Ethik*, II, 445.

influyeron en la moral cristiana. Los maestros cristianos de la perfección, aun Rodríguez y Francisco de Sales, les deben mucho. La libertad en el orden, la elevación sobre todas las cosas hasta llegar á Dios, caracteriza el sistema moral de Epicteto. En esto consiste el ideal de la perfección. El hombre ha sido creado para la felicidad, enseña el antiguo esclavo, con Sócrates, Platón y Aristóteles y con todos los griegos; pero para él la felicidad está en la independencia. Esta debe conformarse con el orden del universo y subordinarse á la ley de Dios. Por tal motivo es preciso despojarse de los bienes, que no están en nuestro poder, del cuerpo, de las riquezas, de los honores, etc. La libertad es la ataraxia. Ella nos eleva sobre la naturaleza humana, nos hace compañeros y aliados de Dios mismo. Quien lea el *Inquiridion* y las *Disertaciones de Arriano*, quedará verdaderamente cautivado por los profundos conceptos del esclavo estoico, y comprenderá el entusiasmo que despertó. Pero si se examina con más detenimiento, se verá que para él también Dios se disuelve en un ser abstracto, en la naturaleza ó la razón universal. Sólo pueden lograr participar de la naturaleza divina los héroes y los seres predilectos. La sabiduría es privilegio de una pequeña legión de filósofos no exentos de egoísmo y de vanidad. Unicamente cuando los teólogos cristianos unieron esta moral con la redención y la gracia para todos los hombres, pudieron formar una doctrina eficaz para la vida de todos, correspondiente á la naturaleza humana y á la voluntad de Dios [1].

15. Misterios.—Los griegos creyeron haber encontrado en los *misterios* un equivalente de la *redención* buscada en vano [2]. Estos misterios, en su forma naturalista,

(1) Gonnet, *Epictète, Directeur de conscience*, 1900; *Université cath.*, 15 Septiembre 1900, 23; Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christentum*, 1895; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, XI, ²831. Sobre el influjo del helenismo judaico en el estoicismo, v. *Theol. Quartalschr.*, 1870, 357.

(2) V. además las obras de Lobeck, Welcher, Preller, Hermann, Meyer y otros. Fritz, *l. c.*, 245; Mach, *Die Notwendigkeit der Offenb. Gottes*, 39; *Theol. Stud. u. Krit.*, 1887, 654; 1894, cuad. 4; Friedländer, *Sittengeschichte*, III, ⁶

se remontan á una antigüedad lejana, pero fomentados por influencias egipcias (Isis, Osiris) y asiáticas, desde la introducción del culto de Apolo y de los ritos y dogmas órficos, dominantes hasta el siglo VI, en los cuales Dionisios junto con Zeus es la divinidad que vivifica y penetra todo el mundo, se difundieron cada vez más. La institución de estos misterios expresaba la profunda *conciencia humana del pecado* y el *ansioso deseo de redención y salvación*. Era muy honda la necesidad del convencimiento de que la remisión de los pecados se había obtenido realmente. Ahora bien, como la religión del Estado era impotente para satisfacer tal necesidad, muchos, entre ellos el mismo Eurípides, se acogieron á instituciones secretas y misteriosas, las cuales, con sus arcanos rigurosamente custodiados, ejercían ya por sí mismas poderoso atractivo, procuraban á la conciencia una especie de consuelo, y prometían asegurar la vida eterna. El pueblo sintióse atraído por el misterio, por lo simbólico, por lo sentimental; pero después de perdida la fe en los mitos, después de la caída de la filosofía, y amenazados de un escepticismo desconsolador, los doctos mismos experimentaron la necesidad de hallar un apoyo positivo en la religión, la necesidad de una revelación y unión personal con la divinidad, de un renacimiento religioso. Los misterios llegaron á constituir una parte esencial de la vida religiosa, hallaron puesto aun en el neopitagorismo (1) y en el neoplatonismo (2), y los cultos mismos de los «bárbaros» fueron recibidos con benevolencia.

Con recto y religioso instinto se buscaba entonces el fundamento del *pecado* en la *voluntad*, en vez de buscarlo en el entendimiento, como se hacía antes, y no se consi-

---

737; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 352; II, 1902, 173, 339. Sobre la Nekya, v. M. Müller, *Anthrop. Rel.*, 309; Preiss, *Religionsgeschichte*, 329; Dieterich, *Nekya*, 1893; Kaufmann, *Die Jenseitshoffungen der Griechen und Römer*, 1897.

(1) Zeller, *Geschichte der Griechischen Philosophie*, III, 3 2, 79, 419.

(2) Kellner, *Hellenismus u. Christentum*, 187, 234, 393; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1903, 29.

deraba ya como algo indiferente y fatal, fácilmente perdonable ó punible por miseria é indulgencia, como otro desatino cualquiera, sino como un delito contra la conciencia, contra Dios, delito que debe ser expiado en esta vida ó en la otra, si Dios mismo no pronuncia la dulce palabra perdón. La fe en la *justicia retributiva*, en la *vida futura* ofreció un áncora de salvación al hombre sumido en la miseria, una visión placentera de un más allá mejor, sin forjarse, como lo hacían las escuelas filosóficas, una engañosa beatitud en esta vida. En los misterios *dionisíacos*, en los que el héroe del drama aparece como un hombre que nace, siente, padece y muere, se buscaba con preferencia consuelo y satisfacción en la tierra y en la liberación del terror que engendraba en el alma la idea del aniquilamiento total después de la muerte; en los *órficos* se procuraba la expiación y la santificación, á fin de prepararse dignamente para el otro mundo; en los *eleusinos* el culto de Ceres y la vida de los campos constituían, en verdad, el punto principal, pero desde el siglo VII se dirigió la atención á procurarse consuelo y paz en la otra vida. Estas purificaciones parecieron sin duda insuficientes, y por este motivo despertaron el deseo de un expiador divino para la remisión de los pecados. Mientras la religión popular sólo quería expiar el error, estos misterios procuraban influir en la voluntad y purificar el alma de la mancha del pecado. Así, prometían ya la paz en esta vida por benignidad del ser divino, y para el obscuro más allá el consuelo en la purificación adquirida y en la remisión de los pecados (1).

16. Importancia de estos misterios. El Cristianismo.—Pero ¿qué ofrecieron *en realidad* los misterios á sus iniciados? Si se prescinde de las figuras é imágenes simbólicas, de la sobrexcitación del espíritu y del paroxismo de la fantasía que, por medio de estímulos sensuales, debían aturdir á los hombres, ya excitados moralmente antes, no queda nada ó casi nada. En los misterios había como una

(1) Goblet d'Alviella, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1902, 339; I, 1903, 1.

acción escénica encaminada á excitar la fantasía y estimular los sentidos; á esto seguían depuraciones, sacrificios y preceptos relativos á los ritos correspondientes. La representación mímica de la vida de ciertas deidades, que debían poner de manifiesto las relaciones de los hombres en la tierra con el mundo subterráneo; las misteriosas fiestas nocturnas, y las danzas y cantos religiosos, podían efectivamente aturdir el corazón, pero no tranquilizarlo por modo duradero. «Considera, por último—advierte M. Félix,—el culto de los dioses y los misterios, y encontrarás en tus pobres dioses trágico fin, angustias fatales, exequias, lutos y lamentos de toda especie.» (Isis [1], Ceres). El conocimiento de las verdades de fe debía ser comunicado de modo tangible, de suerte que los iniciados experimentaran las verdades en sí y las practicaran interiormente. El pan y el vino eran ofrecidos á los dioses, y los iniciados, invitados á la mesa de los dioses para recibir la fuerza de la inmortalidad.

Hay que convenir en que las crueldades y orgías de la religión natural asiática tuvieron que ceder el puesto á una teoría moral más pura, y que la necesidad de hallar en la piedad un «consuelo para hombres y mujeres,» debía ser satisfecha como ya observa Cicerón; pero faltaba lo principal, la fe veraz y la verdadera remisión de los pecados. Además, es todavía discutible si la significación de los misterios fué sólo moral y relativa al pecado, ó también religiosa en relación con la inmortalidad. Puede reconocerse perfectamente el gran valor de los misterios por el hecho de haber despertado la *conciencia de la culpa* y reavivado la *virtud* [2]; pero no hay que atribuirles un contenido positivo demasiado elevado, y aun esto prescindiendo de la degeneración inmoral de los misterios órficos. Puesto que, por ejemplo, casi todos los atenienses se de-

---

(1) Reitzenstein, *Zum Asklepius des Pseudo Apuleius*, «*Archiv. für Relionswissensch.*», 1904, 406.

(2) Saussaye, *Lehrbuch*, II, ² 315, 325, 352; Cic., *De leg.*, 2, 14; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1903, 19.

jaban iniciar á las puertas de la muerte, venían á reconocer que la religión popular griega no sabía confortar á quien tenía delante la tumba; pero por este medio se libraban de la sospecha de irreligiosidad. El mandamiento del silencio, que preservaba de la profanación á los misterios, contribuyó también á encubrir su contradicción con la religión popular. Por otra parte, el aplazamiento frecuente de la entrada en estos misterios hasta momentos antes de morir, empequeñece mucho la seriedad moral y la eficacia de sus costumbres. Sócrates no se dejó iniciar ni tampoco habló en su favor. Platón, el cual combatió, no por los mitos divinos, sino por la religión del Estado y por el respeto al sacerdocio, censuró expresamente los misterios. Plutarco interpreta astronómicamente las peripecias y peregrinaciones de Ceres y de Proserpina, representadas en los misterios eleusinios, entendiendo por Ceres la tierra y por Proserpina la diosa luna, y afirma que los antiguos habían instituído los misterios para acostumbrar, mediante el silencio impuesto en las cosas religiosas, á guardar también los secretos en la vida doméstica.

Los *apologistas cristianos* estaban tan lejos de considerar los misterios como una preparación del Cristianismo, que más bien los consideraban como sostén del paganismo y escuela de la más perjudicial é inmoral superstición. No obstante esto, varios de ellos estaban iniciados en los misterios antes de su conversión (1). Si los comparamos con las fiestas de los misterios celebradas en las comunidades apostólicas, á la vez que cierta semejanza exterior, no tardaremos en reconocer la gran diferencia que entre ellos mediaba. Verdad es que algunos quieren ver reminiscencias de los misterios griegos en las manifestaciones carismáticas de Corinto; pero según la descripción del apóstol Pablo, falta en absoluto el efecto de los símbolos, el uso de imágenes y de aparato escénico. Algunos creyentes atribuyeron, en efecto, demasiada importancia á los caris-

(1) Tertul., *De praescr.*, 40; Firm. Matern., 22; Clem. Alej., *Coh.*, 1; Oríg., *C. Celsum*, 2, 30; Eus., *Praepar. evang.*, 1, 4, 5; León I, *Serm.*, 82, 2.

mas, buscando en los fenómenos externos la substancia en lugar de la forma; pero el Apóstol los corrige y, sin censurar ni rechazar los carismas, concede al todo un fin de edificación moral y religiosa. La profunda fe religiosa y la seriedad moral, en oposición á las exposiciones de los misterios, imprimieron á las reuniones cristianas el carácter de asambleas de santos. Sólo tienen, pues, de común el carácter de lo misterioso. Esto pudo haber contribuído á facilitar á las comunidades cristianas la organización del culto, y atraer á la Iglesia algunos indiferentes no satisfechos. Pero si hubo en los misterios preparación para el Cristianismo fué totalmente negativa, en cuanto que los griegos sólo buscaban en ellas la deseada felicidad que disfrutan los «bienaventurados», pero sin poder encontrarla. Los hierofantes fueron, por diversas razones, los enemigos más encarnizados del Cristianismo.

17. Culto.—Los misterios constituían, con los sacrificios, una parte esencial del *culto;* pero éste tenía poca importancia entre los griegos, porque estaba como desmenuzado en varios puntos y no tenía unidad por carecer de un estado sacerdotal perfecto y de libros especiales para el ritual, que quizás debieron existir en tiempos más remotos. La religión griega en la época histórica no era adoración de la naturaleza, pero tenía aún huellas de ésta. En los tiempos más remotos, el culto, sin templos ni simulacros, era un culto de animales, muy semejante á las ideas de los salvajes. Hasta en la época del imperio romano hubo en Grecia altares en los que se derramaba sangre humana [1]. También en los misterios se conservó algo de lo antiguo. El culto público era asunto del Estado. Aun en los tiempos históricos tuvieron los griegos bosques sagrados y altares al aire libre. Los templos estaban rodeados de un recinto sagrado, en el que se prohibía toda impureza. Altares y templos servían de asilo á los culpables perseguidos y á los esclavos. Los *sacerdotes* formaban una casta

(1) Clem. Alej., *l. c.*, 3; Scholz, *Gotzendienst*, 444. Por lo contrario, Frey, *Seelenkult*, 149.

especial y eran los únicos autorizados para los actos sagrados. Su servicio se limitaba á un santuario determinado; siendo funcionarios del Estado, estaban como tales sometidos á las leyes y decisiones de las autoridades superiores. Por lo regular, los dioses tenían sacerdotes y las diosas sacerdotisas.

Los *sacrificios* eran cruentos é incruentos. Contra los primeros hubo gran oposición (Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Teofrasto). A los dioses superiores se les ofrecían animales blancos, y á los inferiores, negros. Las víctimas para los dioses celestiales iban acompañadas de banquetes, las de los otros se quemaban y se enterraban, considerándose, lo mismo que la sepultura, como una restitución á los dioses infernales. Daban ocasión á los sacrificios, tanto los sucesos de la vida pública como los de la privada. En circunstancias extraordinarias se sacrificaban hecatombes, es decir, ciento ó más animales. A los sacrificios se unían las *plegarias*. Los griegos se distinguían generalmente de todos los pueblos antiguos por su predilección por la *oración*, y no porque la considerasen como simple rito, sino también como expresión del conocimiento y del sentimiento religioso. La *adivinación* y la magia tuvieron gran importancia entre ellos. Las *fiestas* eran numerosísimas en Atenas, muy escasas en Esparta. De ordinario consistían en procesiones, sacrificios y juegos. El *culto privado* abrazaba, como en todas partes, los tres momentos más importantes de la vida: nacimiento, matrimonio y muerte. En la época antigua se practicaba la cremación de los cadáveres, en la posterior el entierro, el cual se consideraba como un deber sagrado, á fin de procurar á los muertos la paz en el *Hadés*.

CAPÍTULO V

La religión romana

1. Relaciones con la religión griega. División.—En la religión romana hay que distinguir entre la antigua forma itálica, que supo mantenerse viva en el pueblo hasta los tiempos más distantes del origen, y en lo esencial quedó como base de la religión nacional, y la forma posterior, que se desarrolló al calor de la influencia griega. Que los *griegos* y los *itálicos* formaran juntos al principio una división especial de los indogermanos, es cosa que modernamente se ha puesto en duda por razones prehistóricas. Se sostiene hoy que el griego y el romano no son más afines entre sí que otros idiomas arios. Con todo, en los tiempos históricos, tanto tomaron del griego el idioma latino y la mitología y la religión romana, que los sabios olvidan fácilmente que el prestatorio no era pobre del todo, que en Italia, antes de ponerse en contacto con Grecia, hubo una religión y una mitología del todo desarrolladas, y que justamente este período prehistórico del itálico podía ofrecer el más elevado interés al investigador de la etnología antigua. La religión romana era un culto nacional que acompañaba á todas las circunstancias de la vida terrenal, pero que nunca produjo nuevas formas. Desde las obscuridades de una época semi-histórica, aparece este culto ya perfecto en lo esencial, y durante más de 1000 años conservó el mismo carácter en los santuarios y en los colegios sacerdotales. No hay que hablar de una evolución; sólo se

introdujeron de fuera nuevos elementos, pero se adaptaron y se subordinaron al culto preexistente.

Mas, á pesar de toda diferencia, se reconocen fácilmente los *fundamentos comunes indogermánicos*. La fantasía plástica y vivaz de los griegos hizo de los dioses personalidades vivientes, y su amor á la libertad no toleró las rígidas formas rituales. El romano, sobrio y sensato, concibió sus dioses, según las abstracciones, como seres, como potencias (numina), apreció mucho su importancia para la vida práctica en la familia y en el Estado, favoreció el rígido ritualismo, por medio del cual, su religiosidad, que radicaba en la voluntad y que no era menor que la de los griegos, ganó en firmeza y respeto; y mientras en los griegos dominaba el común elemento humano, en los romanos obtuvo mayor importancia el individual. Eusebio distingue con Varrón tres partes: Mitología ó edad de las leyendas, poetas; explicaciones ó teorías de los filósofos; costumbres religiosas prescritas. En las dos primeras partes dominaba la más completa libertad; pero el ritual estaba bajo la vigilancia del Estado y era obligatorio.

Con respecto á las influencias extrañas se distinguen comúnmente *cuatro períodos*. El primero, período nacional, llega hasta los Tarquinos; el segundo, influencia griega, hasta las guerras púnicas; el tercero, decadencia de la religión romana, hasta el fin de la república; el cuarto, desde la reforma de Augusto hasta la caída del cesarismo pagano. Cicerón divide la religión romana en *sacra* y *auspicia*, cosas sagradas y adivinaciones. Rómulo, por medio de los auspicios, y Numa, valiéndose del culto, echaron los fundamentos del Estado [1].

2. La religión itálica más antigua.—La religión de los *más antiguos habitantes* de Italia era una «religión de agricultores,» un fetichismo formado de naturalismo y de animismo, que se refería á la naturaleza; pero que á la vez iba dirigido al cultivo de la misma por medio de la

(1) Aust, *Die Religion der Römer*, 1899; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902.

agricultura y la vida pastoril. Los dioses adorados por los antiguos romanos, eran deidades de culto, que regían en todo y por todo la suerte de los hombres y protegían al Estado. Las parejas divinas, Saturno y Opi ó Lua, Quirino y Hora, Vulcano y Maja, Marte y Nerión y otras muchas eran potencias protectoras, engendradoras y nutridoras. Los antepasados y los genios (lares, penates, manes, genios de los ríos, genios de la virtud, etc.) eran divinidades tutelares y protectoras. Saturno fué representado por la leyenda como el civilizador de los habitantes más antiguos de Italia, como Dios de la agricultura y de la tierra, como creador y dispensador de toda prosperidad. Su esposa Opi era considerada igualmente como renovadora de los frutos y fundadora de una vida morigerada; era la madre tierra, el principio pasivo y productor. Sus fiestas se llamaban *saturnalia* y *opalia*. Al lado de esas dos divinidades de la tierra, están los dioses del cielo, Jano (puerta) y Jana. Para unos, Jano significaba el mundo, para otros, el año ó el sol. En todas las oraciones se nombraba el primero, y á él le pertenecía abrir el camino de los dioses para la redención. No obstante esto, los romanos posteriores tuvieron escasas noticias de sus dioses (1).

Todavía no existían los *simulacros*, y, según Varrón, durante 170 años no se adoró en Roma ninguna imagen de las dioses (2). Por este motivo, la religión, que se atribuía á Numa, del cual se cree que fué discípulo de Pitágoras, no tenía vestiduras sensibles y se mantenía alejada de la mitología con sus teogonias y sus impúdicas pasiones y luchas; pero al mismo tiempo se hacía más fácil, por vía de abstracción, el aumento del número de los dioses hasta lo infinito. Toda manifestación individual de las divinidades principales fué más tarde convertida en un dios particular, toda circunstancia de la vida, todo sentimiento, toda disposición del ánimo, las virtudes, los afec-

---

(1) Arnob., *Adv. nat.*, 2, 29, 42; 4, 1.

(2) Tert., *Apol.*, 25; *Ad nat.*, 1; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 28.

tos, se pusieron bajo la tutela de una divinidad particular. De la mayor parte de estos dioses únicamente tenemos hoy noticia por los calendarios sagrados y los Padres de la Iglesia, que conocieron por experiencia (Tertuliano, Arnobio, Lactancio) á los dioses del pueblo (*dii plebeii*). San Agustín especialmente, en su *Ciudad de Dios*, nos ha transmitido notables extractos de las *Antigüedades* de Varrón, el cual enumera 6000 dioses (1). Petronio y Plinio dicen que es más fácil encontrar un dios que un hombre.

Además de esto, se encuentra un catálogo de los dioses en los *Libris indigitamentorum*, es decir, de las fórmulas de evocación (*incantamenta, indicia*) de los dioses, que fueron compiladas por los Pontífices y que alcanzan hasta Numa. Todo empezaba con la invocación á los dioses y conforme á la voluntad de los mismos, puesta de manifiesto por varios signos, con escrupulosa sujeción á los nombres y palabras. Por este motivo, pudo cumplirse sin resistencia el requerimiento al silencio (*favete linguis*), para que los sacrificios se cumplieran conforme al rito. Además de los nombres especiales, se evocaban en una fórmula general todos los demás dioses que, en cierto modo, tenían derecho á ello; pero cuya naturaleza no era bien conocida. Por esta razón, los *sacerdotes*, á cuya cabeza estaban los reyes, tenían gran importancia en los sacrificios, y en los tiempos más antiguos sólo los patricios eran admitidos á los oficios sacerdotales. Los antiguos elementos arios de la vetusta religión romana los reconocemos aún por el catálogo de las *fiestas*, dedicadas principalmente á Júpiter, Marte y Quirino; pero á las cuales se unían las numerosas solemnidades relativas á los trabajos rurales (agricultura, ganadería, viñedos) y á la vida doméstica (2). El *culto* tenía por objeto disponer favorablemente á los dioses ó espíritus, ó alejar el mal. A este fin iban encaminados la

---

(1) V. Pauly, *Realenzyklpädie*, VI, 430; Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 365, 401; E. Meyer, *Geschichte*, II, 526; Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 623.

(2) Agust., *Ep.*, 17; *De mor. eccl.*, 2, 8, 12; *Rev. de l'hist. et de littér. relig.*, 1899, 232; Aust, *Die Religion der Römer*, 21, 34, 40.

adivinación y los sacrificios. Estos consistían en productos del campo y de los ganados. Puesto que muchos usos recordaban todavía simbólicamente una substitución antigua, se supone casi unánimemente que en la antigüedad se ofrecían numerosos sacrificios humanos, los cuales en el año 657 debieron haber sido abolidos por un decreto del Senado. Con todo, según las investigaciones de Mommsen, se impugna la existencia de sacrificios humanos propiamente dichos. De conformidad con el rígido sentido de la forma y del derecho, lo principal para el valor del sacrificio era el rito externo. «La devoción (religión) es la justicia para con los dioses,» dice Cicerón. La culpa y la expiación, que entraban por mucho en el culto, estaban determinadas por las fórmulas de los sacerdotes.

3. Moral.—A la índole austera de la religión romana correspondía también la severa *moral*, si bien los dioses abstractos y el culto puramente externo no eran los más á propósito para promover y fortalecer la actividad moral. Su fondo está caracterizado por la inflexible justicia y fidelidad, por la veracidad y la rectitud. El juramento se estimó mucho entre los romanos, pues para ellos era la garantía más firme y sagrada de fidelidad. Lo que los griegos enseñaron teóricamente con sus preceptos, lo enseñaron prácticamente los romanos con el ejemplo. Los ejemplos de virtud han de buscarse entre los romanos; las doctrinas, entre los griegos. El pueblo romano, cuyo Estado fué un principio moral completo, constituía un ideal de dignidad civil y política, superior á los otros por la severidad de costumbres, la veracidad varonil y el estricto sentimiento del derecho. Los romanos ponían su orgullo en la observancia de la fe y de la palabra dada á los amigos y á los enemigos [1]. El tenaz apego al *culto de los antepasados* y al predilecto culto de los *manes* (lares, genios), es indicio de sus antiguas raíces. La castidad de los romanos fué ce-

(1) Lasaulx, *Der Eid bei den Römern*, 1844, 26; *Ueber die Gebete der Griechen und Römer*, 1842; Aust, *l. c.*, 27, 44.

lebrada universalmente [1]. Tertuliano la elogia, porque durante 600 años no hubo ni un divorcio. «No hay pueblo de la antigüedad que haya ordenado las relaciones interiores de la familia con más solidez, moralidad, justicia y severidad que el pueblo romano [2].»

San Agustín ofrece también sus homenajes al poderoso imperio universal. Los primeros romanos fundaron y acrecentaron el Estado en la virtud y aunque ignorantes del verdadero culto del verdadero Dios, observaron á su manera cierta rectitud, que pudo ser bastante para la fundación, crecimiento y conservación del Estado *terreno*. Pues así ha mostrado Dios, por medio del más rico y espléndido Imperio, que también son posibles las virtudes cívicas sin religión verdadera, para que se reconozca que por ésta llegan á ser los hombres ciudadanos de otro Estado, cuyo rey es la verdad, cuya ley es el amor, cuya existencia es la eternidad. Mommsen define la religión de la sociedad romana como reflejo ideal del sentimiento del pueblo, como la religiosidad del patriotismo exteriorizado en forma sagrada.

4. **Reforma de Tarquino Prisco.**—Tarquino Prisco llevó á cabo una reforma [3]. Introdujo en Roma el arte y la ciencia griega y etrusca, y al fin de su vida, la religión griega. Erigió en el *Capitolio* un templo á Júpiter que fué terminado por Tarquino el Soberbio, mientras Servio Tulio parece que edificó el de Diana. Allí se adoraron también Juno y Minerva, y poco á poco se fueron alojando otras divinidades extranjeras, hasta el punto de que este santuario nacional vino á ser el símbolo del dominio universal de Roma. Además, introdujo en Roma las ceremonias peculiarmente etruscas [4] (ciencia adivinatoria por medio del

---

(1) *Apol.*, 6; Aul. Gell., *Noctes Atticae*, 4, 3.

(2) Marquard y Mommsen, *Handbuch der röm. Altertümer*, VII, 1879, 1; Cic., *De fin.*, 5, 22; *Pro Flacco*, 28; Polyb., *Hist.*, 6, 56. Tert., *Apol.*, 6: *In illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum.*

(3) Tert., *Apol.*, 28; Stüzle, *Die Sybillen und Sybillinen*, 1904.

(4) Fuera de esto, la identificación de los dioses romanos con los griegos (Marte=Ares, Minerva=Atenas, etc.) debió haber sido hecha por los etrus-

relámpago y de las entrañas de los animales sacrificados), y dió gran importancia al arte de los augures. La religión de Apolo tuvo también entrada por medio de los *libros sibilinos*. Se permitió á los plebeyos tomar parte en el culto nacional al lado de los patricios. Según Livio, se estableció paulatinamente el culto de los *doce grandes dioses de Grecia*. En el siglo VI fueron éstos objeto general de pública veneración. En 217, se erigieron estatuas á estos dioses en el Foro, y Ennio los resumió en los versos: Juno, Vesta, Ceres, Diana, Minerva, Venus, Marte, Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo. Clemente de Alejandría considera á Alejandro como el dios décimotercero (en el reinado de Alejandro Severo).

Mas de este modo cumplieron los romanos á la vez una misión providencial. Puesto que dejaban sus dioses á los pueblos vencidos y no tenían reparo alguno en abrir oficialmente su Panteón á las divinidades extranjeras, facilitaron á los pueblos vencidos la sumisión política, y bajo Júpiter Capitolino fundaron un imperio universal, de sin igual importancia. Incorporándose poco á poco los Estados griegos, elevaron también á la mayor altura su religión y su filosofía, su vida y su lengua. Así como Alejandro Magno con su expedición á Asia preparó el terreno á la *religión universal*, divulgando la vida y el pensar griegos, así también la monarquía universal romana, en la religión y en el derecho del Estado originó la sólida organización que, según la sabia providencia de Dios, preparó el mundo pagano para recibir y difundir el Cristianismo. El dogma evangélico del amor del prójimo, de la igualdad de todos los hombres delante de Dios, pudo hallar entrada en la sociedad en cuanto una *lengua universal* facilitaba las comunicaciones, y una *monarquía universal* echaba por tierra el muro de separación entre los pueblos aislados [1],

cos (¿procedentes de Lidia?). Si esto fuera así, los nombres de Marte, Minerva, etc., no serían latinos, sino etruscos, y, por tanto, no indoeuropeos; heterogéneos, no copiados. *Rev. de l'hist. des rel.*, 1895, 192.

(1) Döllinger, *Heidentum*, 463; Kaerst, *Die antike Idee der Oecumene*, 1903; Willmann, *Idealismus*, I, 642.

aunque la religión nacional y el culto de los césares se opusieron hostilmente á la nueva religión.

5. Escepticismo griego y cultos orientales desde las guerras púnicas.—La decadencia empieza con el período de las guerras *púnicas*. El lujo y la influencia extraña produjeron deplorables efectos. Con la filosofía griega llegó también á Italia el escepticismo griego. Ennio (200 años antes de Jesucristo) tradujo al latín los escritos de Evemero. Lucrecio (98 55) negó la existencia de los dioses y proclamó el evangelio de Epicuro. En toda la literatura universal no está la «irreligiosidad tan cabalmente respetada como por él [1].» Los epicúreos, los estoicos, los académicos, cada uno á su manera, contribuyeron á socavar la religión. Los hombres de ideas más libres, después de las guerras púnicas, abandonaron la fe en seres ultraterrenos y utilizaron á los inmortales tan sólo como adorno poético. Según Cicerón, todo el cielo debía estar casi poblado por el género humano. Solamente Júpiter subsistió, pero bajo una interpretación bastante vaporizada y panteísta.

La demostración más palpable de la perplejidad de los romanos, atentos únicamente á lo exterior, á lo terrenal, fué la penetración lenta, aun en Roma, de los *cultos orientales*, de lo cual tanto se lamentó más tarde Tácito. El culto más importante se dedicó á la madre Idea. Las bacanales hallaron terreno propicio, y sobre todo las mujeres eran atraídas locamente por los *misterios*. El ceremonial regulado por la sensualidad se hizo complicado; en sus símbolos, maravillas y misterios presentían los creyentes una revelación superior. La propensión mística á la íntima unión con lo divino, halló en esto gran satisfacción. Más eficacia tuvo aún la promesa de llegar, por medio de la penitencia y de la expiación, á la fuerza y santidad y á gozar después de la sublime felicidad en la otra vida. La inclinación al ascetismo fué efecto natural de la disolución moral y del desenfreno. El mismo decaimiento moral que

---

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 419.

acarreó la culpa, imaginó también que podía libertarse del pecado por medio de la penitencia exterior. La superstición y la hechicería prevalecieron. La prostitución y la rufianería eran generales en los templos. No había uno siquiera—dice Juvenal,—en el que no se prostituyeran las mujeres (1).

6. **Decadencia de las costumbres.**—Verdad es que con argumentos sacados de la *filosofía* y de la *arqueología*, se intentó repetidamente representar la vida romana bajo otro aspecto mejor (2), porque el gran florecimiento de la cultura greco-romana se consideró y se considera como la meta de toda vida intelectual. Se ha notado especialmente que no hay que tomar las descripciones frívolas de algunos *poetas* de la época de Augusto, ni las sátiras de poetas descontentos, como norma de nuestro juicio. No puede negarse que en ellos se ponen los vicios intencionadamente á la vista, en tanto que en la masa del pueblo, y particularmente en el campo, dominaba la antigua religión y la virtud, como se infiere de los papiros recientemente descubiertos (3). Todavía refiere San Agustín que muchos campesinos paganos rehusaban el bautismo, porque no se consideraban reos de pecado y de injusticia alguna.

Pero, por otra parte, es incontestable que historiadores paganos autorizados, como Cicerón, Tácito, Salustio, Dionisio de Halicarnaso y Séneca, trazan sombríos cuadros de la decadencia general de las costumbres, y de la espantosa corrupción que, tanto en la vida pública como en la privada, dominaba en la muy «mundana» sociedad de

---

(1) Friedländer, *Sittengesch. Roms*, I, 293; III, 268; Rohde, *Psyche*, 686; Aust, *Rom. Rel.*, 76; Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*, 63; Weiss, *Apol.*, III, [3] 207; M. Félix, *Oct.*, 25; Agust., *Ep.*, 138, 3, 4; *De civit. Dei*, 2, 18; 6; Bludau, *Die Juden Roms in I christl. Jahrh.*, «*Kath.*», I, 1903, 193; Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster* (*Rev. d' hist. et de littér. rel.*, 1903, 417).

(2) Renán, *Apostel* (*Reclam*), 255. Sobre la primitiva cultura, v. Weiss, *l. c.*, III, [3] 48; Eucken, *Lebensanschauungen*, 183.

(3) *Aegyptische Urkunden aus dem Kgl. Museum zu Berlin*, 1894-1896; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1896, 613; Dufourcque, *Comment, dans l'empire romaine, les foules ont-elles passé des religions locales à la rel. universelle, le christianisme? Rev. d'hist. et de lit.*, 1899, 239.

Roma. En efecto, la esclavitud, socavando toda moral en unión con la tan descuidada educación; las orgías libidinosas, que envilecían la dignidad de la mujer, antes tan excelente, y que ya no pudieron ser refrenadas por las leyes relativas al matrimonio; los actos impúdicos de las clases superiores; la crueldad de los combates entre gladiadores y fieras; la desvergüenza de los espectáculos; la crápula de hombres y mujeres, que arruinaba el cuerpo y el espíritu, nos dan horrible idea de la vida de aquel tiempo. En el Museo de Nápoles hay un gabinete reservado en el cual se ocultan á las miradás del público las desnudeces excavadas de Pompeya (véase el *Satiricum* de Petronio)(1). Es posible que en las grandes ciudades actuales no vayan mejor muchas cosas; pero al lado de esto hay grandes virtudes, como Orígenes observaba defendiendo de semejantes reproches á los cristianos.

7. Restauración religiosa en tiempos del Imperio. —La época de paz que empezó después de la batalla de Accio, invitaba también á la reforma religiosa. Augusto trató de restablecer, por razones políticas, una religión nacional universal basada en la religión popular de entonces, y emprendió su propósito con el buen ejemplo. Permitió también que, según los precedentes helénicos, se introdujera y se difundiera el culto de los emperadores; pero no pudo contenerse la ruina. Verdad es que el *estoicismo* tuvo cierta eficacia en mejor sentido; pero los Catones se habían extinguido y resultaban tan impotentes como el antiguo Catón. La apatía estoica socavaba la compasión por los esclavos y los pobres. Séneca ofreció una gran colección de hermosos preceptos morales, que se asemejan mucho á los cristianos y dieron motivo á creer, á partir de San Jerónimo, que existió correspondencia epistolar entre el filósofo estoico y el apóstol San Pablo(2). Pero estas

(1) Friedländer, *l. c.*, III, 6 6, 22, contra la común opinión sobre el lujo romano. Varrón, Séneca y Petronio fueron sumamente sencillos y severos. Saussaye, *Lehrb.*, II, 2 421.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1867, 603; 1870, 357; Kreyher, *Lucius Annäus*

concordancias existen únicamente en pensamientos generales relativos al ideal moral y á la inmortalidad, y, por lo regular, son más aparentes que reales. Así, sólo pueden señalarse en la letra, pero no en el espíritu ni en el fondo. Del propio modo que el estoicismo en general, también en Séneca se halla el hombre en presencia de un orden lógico y físico de las cosas, privado de relaciones con un Dios personal (1). Como quiera que sea, esta gran semejanza hizo que sus sentencias se empleasen en la Edad Media, particularmente en la *Imitación de Cristo*. Con frecuencia fué entendido cristianamente por los nuestros, como observaba ya Tertuliano.

Ninguna apología logrará purificar enteramente el *carácter de Séneca*, pues él mismo, justificándose de su lujo y de sus riquezas, sólo dice que no quiere ser igual que los mejores, sino mejor que los malos. También hubo otros (Epicuro, Platón, Zenón) cuya idea no estaba en armonía con sus doctrinas. La extremada connivencia de Séneca con los vicios de Nerón y su apego á los bienes terrenales (poseía 300 millones de sextercios), dan un aspecto dudoso á sus principios estoicos y á sus consolaciones. Séneca fué estoico en teoría, pero un estoico que gozó del mundo cuanto pudo. Y si el moralista principal era así, ¿qué podía esperarse de los demás? La vida cortesana de aquel tiempo envuelve en sombras tenebrosas toda la alta sociedad. Ovidio y Horacio nos muestran muchos aspectos sombríos, Livio y Virgilio buscan el temor de Dios y la fidelidad en la historia antigua y en la leyenda.

8. Sincretismo religioso y moral.—A partir de fines del siglo I, los emperadores intentaron *restaurar*, no sólo el culto romano, con la adoración de los Césares que dominaba toda la religión nacional, sino que procuraron también la renovación interna de la religión pagana. En fren-

Seneca und seine Beziehungen zur Urchristentum, 1887; Baumgartner, *L. A. Seneca*, 1895; Betzinger, *Seneca Album*, 1899; Beurlier, *Le culte rendu aux empereurs romains*, 1890; *Rev. bénédict.*, 1901, 141.

(1) Eucken, *l. c.*, 108, 186; Friedländer, *l. c.*, III, 6 651, 685; *Hist. Zeitschr.*, 1900, 193; Aust, *l. c.*, 68.

te de la filosofía (1) y de la crítica, que sólo sabían destruir, quisieron reanimar el sentido religioso, aun en la conciencia de las personas cultas; por medio de la demonología (2), transformar monoteísticamente el politeísmo, satisfacer la necesidad del arrepentimiento y la expiación, excitar el deseo de la revelación y de la vida eterna en el más allá, y acallarlo, en parte, merced á los cultos orientales. Las *asociaciones religiosas (collegia tenuiorum)* debían también dar ocasión á las clases secundarias para tomar parte en la vida práctica y religiosa y realizar el concepto cosmopolita de los estoicos de una fraternidad universal y de la unión de todos los pueblos bajo una sola cabeza.

La renovación, conseguida en parte, muestra sin duda que las quejas referentes á la supuesta decadencia de la fe, eran motivadas de diferentes maneras por corrientes superficiales, reducidas á ciertos confines, que después fueron contrarrestadas por poderosas corrientes contrarias. Las ideas y orientaciones enemigas de la religión no se difundieron fuera del estrecho círculo de las personas cultas, y ni aun estas mismas pudieron oponerse al nuevo derrotero. Así, pues, una época «que por su propio esfuerzo se elevó á conceptos morales más elevados y puros que la remota antigüedad; que no sólo produjo un Musonio, un Epicteto y un Marco Aurelio, sino que, en ella, estos heraldos de una moralidad humana moderada y legítima, fueron también universalmente admirados y universalmente divulgadas sus doctrinas, no puede ser una época de profundísima corrupción moral, como ha sido denominada con frecuencia (3).» Será preciso convenir en que, en conjunto, las condiciones morales y sociales bajo los emperadores eran mejores que en los últimos tiempos de la república.

---

(1) Sobre el testimonio de los filósofos, en el 71, 75 y 93, d. C. v.; Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, III, [6] 669.

(2) V. Plutarco, en III, [6] 517; Saussaye, *Lehrb.*, II, [2] 450.

(3) Friedländer, *l. c.*, III, [6] 732; Aust, *Röm. Rel.*, 101; Rocholl, *Philosophie des Geschichte*, II, 204, 212; Lacour-Gavet, *Antonin le Pieux et son temps*, 1888; Réville, *Die Religion zu Rom unter den Severen* (trad. Krüger), 1888; Burchkhardt, *Die Zeit Konstantins d. Gr.*, [2] 1890, 249.

Pero la Historia ha demostrado que todas estas tentativas no pudieron impedir el *progresivo proceso de descomposición* (1). La frase: «no esperanza, sino desesperación» de Tácito, repercutió en los siglos sucesivos. Al lado de estos austeros filósofos estoicos (cínicos), no sólo hubo algunos burlones, como Luciano, sino que á los filósofos les era indiferente la fe en los dioses; lo principal era el ideal de la virtud. La filosofía era una «religión sabia», y la creencia en la inmortalidad no halló ya defensores ni en Epicteto ni en Marco Aurelio. Los nuevos *cultos*, con sus hechicerías y supersticiones, y los misterios (Isis, Mitra), de los cuales se apoderaron el *neopitagorismo* y el *neoplatonismo*, proponíanse ofrecer una compensación á la vida religiosa y hacer competencia al Cristianismo; pero tampoco fueron aptos para contener en las ciudades la decadencia de la vida pagana, que progresó rápidamente desde la muerte de Marco Aurelio. El indeciso sentimiento religioso en tiempo de los Severos, con el sincretismo cosmopolita, y el deseo insaciable de salvación, mediante la pureza y la expiación, significa ciertamente un gran progreso en la religión y en las costumbres; pero estaba en contradicción con las usanzas tradicionales, y, con su rígido sistema doctrinal y su perfectísima organización, sirvió únicamente para preparar el camino al Cristianismo y á la Iglesia católica. Sólo el Cristianismo, con el Evangelio de la salvación, pudo sobreponerse así á la restauración filosófica pagana como á la renovación práctica religiosa. La última y grandiosa tentativa del tiempo de Juliano, acabó con el reconocimiento de la victoria del Cristianismo. La masa de la población pagana en las ciudades estaba depravada, y el campo, despoblado é inculto.

9. El Cristianismo y la idea romana del Estado.— Pero ¿no nos colocamos quizás en un punto de vista falso,

---

(1) Weiss, *Apol.*, III parte; Eucken, *Lebensanschauungen*, 112; Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 586; Kellner, *Hellenismus*, 123, 150, 299; Zeller, *Geschichte der Philosophie*, III ^{5}, 2, 79, 235, 618; Jentsch, *Hellenentum und Christentum*, 1903, 160 (Dión de Prusa), 193 (Luciano).

cuando venimos á juzgar la vida de los romanos (y de los griegos) con la *medida de la verdad cristiana?* ¿No debemos más bien culpar á la *antigua idea del Estado* y á la *condición de la mujer*, de la relajación de la vida pública y privada? (1) La idea del Estado oprimió naciones enteras, pero aun los hombres eminentes carecían de independencia y libertad, como de derechos carecían los esclavos; faltaba enteramente el concepto del amor del prójimo, pues lo hecho en favor de las viudas y de los pobres, en tiempos de Nerva y de Trajano, lo fué ya por la influencia del Cristianismo. La educación era mala; la fe había desaparecido, y se había perdido la esperanza en una vida futura; la pederastia y el heterismo eran generales. Pero, dado que la idea del Estado y de la condición de la mujer fuesen los principales orígenes del mal, ¿no es esto también una acusación contra el paganismo? ¿O quizá la cosa toma mejor aspecto si se establece un paralelo con algunas partes obscuras de la *historia eclesiástica* y se dice: El hombre no es hoy mejor que ayer? Cierto que el hombre en sí no es mejor, pero el fiel cristiano es mejor que el pagano y mejor que el mejor griego y romano. Los cristianos tienen mucha culpa si dan escándalo con una mala vida; pero ningún hombre imparcial podrá negar que los cristianos, en los siglos I, II y III, eran muy superiores á sus vecinos y perseguidores paganos. A pesar de Jerónimo y Salviano, en vano se quiere buscar en los cristianos lo que Séneca (*Ep.*, VII, 95) dice de los paganos.

Los mejores testimonios son sin duda los que conocieron por experiencia propia la vida pagana y la cristiana, aun en tiempos de la restauración; de ellos se encuentran no pocos en los *Padres de la Iglesia.* Nosotros recorda-

(1) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 321; Montesquieu, Gibbon y otros. V. Schultze, *Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, 1887, 1892; Mach, *Notwend. d. Off.*, 239; Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, 1895, 1901; Sepp, *Leben Jesu*, III, [4] 1900, 251, 298, 325; Renán, *Ap.*, 195; Grupp, *Kulturgesch. der röm. Kaiserz.*, 1903, 28, 107, 312; Lallemand, *L'histoire de la charité*, I, 1902; Agust., *Ep.*, 91, 3; 138, 3, 17; Gastón Boissier, *La fin du Paganisme*, 1891; Dill, *Roman Society in the last century of the western empire*, 1898.

mos solamente á Tertuliano, Cipriano, Agustín y Salviano. En su carta á Donato, atribuye Cipriano sobre todo á la religión la falta de moralidad: «Ellos imitan á los dioses que adoran. Así resulta que, en concepto de esos desgraciados, los delitos son actos religiosos.» Después pinta la horrible corrupción con colores que desdichadamente, según los testimonios de escritores paganos, son enteramente auténticos. Los inhumanos combates de gladiadores, los vergonzosos espectáculos, los vicios secretos, las injusticias en los tribunales, las atroces torturas, la caza del dinero á cualquier precio, estas y otras cosas, opina Cipriano, bastarían para sentir náuseas por el paganismo. Aun los bienes aparentes están envenenados: honor, riqueza y poderío no pueden ya satisfacer á nadie; todo es inseguro, todo está conturbado por el temor. «El antiguo orden de ideas se presenta ya raras veces. La antigua cultura, cuya raíz y cuya fuerza impulsiva fué aquel sentimiento, marcha hacia la tumba, y al pasar del siglo III al IV, entra en la agonía. Un decaimiento general de fuerzas, el marasmo de la senectud, se había anunciado hacía ya mucho tiempo entre las desunidas multitudes del vasto mundo greco-romano, en el que la sangre noble de la genuina y pura estirpe griega y romana no circulaba ya más que gota á gota. Ahora reaparece irresistiblemente la bastardía. El desfallecimiento interno fué el que hizo tan fatídico para el antiguo mundo el ataque de potencias extrañas [1].» Podrá encarecerse cuanto se quiera el sincretismo religioso y el anhelo de virtud y de santidad en la época de los Severos y reconocer en este culto el influjo del Cristianismo, mas no puede concederse en general que «sucumbiera el paganismo, porque lo menos perfecto debe ceder á lo más perfecto, no porque estuviera abismado en el pecado y en el vicio [2].»

Ahora compárese el cuadro de las costumbres cristianas

(1) Rohde, *Psyche*, 683; *Revue d'hist. et de rel.*, 1893, 417 (*Ambrosiaster*); Grisar, *Rom beim tusgang der antiken Welt*, 1901, 10, 53.
(2) Aust, *Röm. Rel.*, 116; Réville, *La religion sous les Sévère*, 298.

de aquel tiempo, pintado por la misma pluma, y júzguese. Es indudable que los cristianos tenían otra idea del Estado, eran los perseguidos; asignaban á la mujer un puesto más elevado en la familia y en la sociedad, y estimaban el alma del esclavo no menos que la del señor. Pero esta es precisamente la diferencia que ha de explicarse y no omitirse. El cristianismo posterior no pudo ejercer siempre en muchos pueblos el mismo efecto vivificante y ennoblecedor, pero no porque le faltara fuerza interna, sino porque los obstáculos externos eran á veces demasiado grandes. No obstante cualquier retroceso, la cultura, el progreso, en el verdadero sentido de la palabra, van siempre unidos á la bandera del Cristianismo. Y cosa extraña; se nos exige que midamos la vida de los griegos y de los romanos, antes de Jesucristo, con medida cristiana, y al propio tiempo se nos asegura que el hombre de hoy no es nada mejor que el de entonces. Luego verdaderamente ¿es el Cristianismo algo sobrehumano? San Agustín termina su descripción, que imita de Juvenal, con estas palabras: «Gracias sean dadas á nuestro Señor Jesucristo, que contra aquéllos males nos ha enviado un auxilio especial. Porque ¿á quién no arrastraría aquel torrente de la tremenda maldad del género humano, á quién no inundaría y hundiría en el abismo, si la Cruz de Cristo no estuviera ensalzada y sólidamente plantada en tan gran masa de autoridad?»

CAPÍTULO VI

La religión germánica

1. Parentesto con la religión aria. Influencias cristianas. Parentesco con las religiones naturales orientales. Moralidad.—2. Mitología.—3. Culto.

1. Parentesco con la religión aria. Influencias cristianas. Parentesco con las religiones naturales orientales. Moralidad.—También los germanos, como llamó Tácito, á causa de su igual organización, á las numerosas tribus teutónicas que se hacían mutuamente la guerra, eran una rama de la gran familia indogermánica. La conformidad que entre sí muestran las antiguas fábulas y leyendas de los pueblos alemanes, prueba la unidad de origen, y señala, no obstante esto, la secular separación de las tribus germánicas, un pasado remoto, que no raras veces se extiende hasta el período que precede á la dispersión de los pueblos arios de la India. Recientemente se ha considerado el norte germánico como residencia de los arios (1). Pero respecto á la religión y á la cultura de los germanos, se han formulado exagerados juicios, siendo así que las investigaciones modernas han demostrado que la fuente principal de la teología, la *Edda*, fué también modificada por influencias cristianas. El uso mismo de la escritura penetró con el Cristianismo. El único fragmento escrito del paganismo alemán que ha llegado hasta nosotros, consiste en dos oráculos encontrados en 1841 en un manuscrito del siglo X, en Merseburgo. La plegaria de Wessobrunn, del siglo VIII, es un producto cristiano. Lo mismo ocurre con el Heliand (siglo IX) y Muspilli, ó poe-

---

(1) Kossina, *Die Ethnologische Stellung der Ostgermanen (Indogerm. Forschung.*, XII, 279-312). La difusión prehistórica de los germanos en Germania, *Zeitschr. f. Volkskunde*, 1896, 1. La cuestión indogermánica responde arqueológicamente, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1902, 161; Much, *Die Heimat der Indogermanen*, 1902. Por lo contrario, *Allg. Ztg.*, 1903, cuad. 238-239.

ma del incendio del mundo, y con las leyendas y fábulas épicas. Los monumentos más antiguos del idioma alemán son las fórmulas de la fe y de los exorcismos de Bonifacio y el glosario del monje Herón de San Galo, del tiempo de Pepino.

La *primitiva* religión germánica tiene más parentesco con la religión natural oriental que con la religión greco-romana. Como de ordinario, el animismo y el culto de las almas se consideran también aquí como el elemento más antiguo de la religión; pero tan pocas pruebas existen en favor de esto como en pro del monoteísmo. En tiempo de César y de Tácito, tenía cierta consistencia el culto de los dioses. En el desenvolvimiento de la cultura se retrasaron los germanos cerca de mil años con respecto á los griegos, y más de quinientos con respecto á los romanos.

Tácito describe la religión de los germanos como un culto de los dioses sencillo y sin imágenes. En los bosques sagrados adoraban los germanos *secretum illud, quod sola reverentia vident.* La adivinación estaba muy difundida, y los oráculos de caballos eran especialmente estimados. Tácito menciona á los dioses con nombres romanos: Mercurio, Marte, Hércules. En algunas tribus cita además otros dioses en parte inmigrados (Isis). Los cadáveres no se abandonaban al enemigo. Los enterramientos se ejecutaban comúnmente en túmulos de césped. Junto al cadáver se enterraban bebidas, comidas, caballos y armas. Los sacerdotes, si los había en el propio sentido de la palabra, gozaban de gran autoridad y al mismo tiempo administraban justicia. Las costumbres eran bastante incultas. Al principio llevaban los germanos una vida nómada, con poligamia y venta de mujeres. Poco á poco tomó incremento la agricultura por obra de la mujer. Los niños eran expuestos, muertos ó vendidos. Nada se dice de la tan celebrada pureza de costumbres; las runas de la Edda demuestran, por lo contrario, que el orgullo, la soberbia, la voluptuosidad, la crueldad, el fraude, la falsedad, el asesi-

nato eran el distintivo de sus dioses, tanto como de los del apacible Olimpo [1]. Tácito celebra el temor á lo divino, la pureza de costumbres y la consideración á la mujer. En las leyendas se magnifica el valor y el talento. La victoria, la gloria y la riqueza son los bienes más anhelados, la sinceridad no era una de las principales virtudes. El vicio general era la embriaguez. En todas partes revela la moral la falta de motivos religiosos.

2. Mitología.—Para la Mitología [2], muchos críticos (Grimm, Wolf, Simrock) toman el *monoteísmo* como punto de partida (Odín=padre del universo), el cual, según la analogía indogermánica de Dyauspitar (Zio, Tiwaz), ha de explicarse como el Dios supremo, como el Dios. Lo insondable, á lo cual se refiere Tácito, se les reveló en el universo bajo tres formas, esto es, como creación (Tuito), como conservación (Wodan), como gobierno (Donar). La relación con la naturaleza convirtió en divinidades el viento, el trueno, el cielo, el fuego y la tierra, pero no como seres naturales predominantes, sino como manifestaciones de la naturaleza. La Mitología desarrollada es boreal; si bien en las tribus alemanas se encuentran divinidades gentilicias ó populares, no hay ningún sistema.

Es propio de la Mitología germánica el soplo de *melancolía* que en ella se respira. Los dioses presienten su próximo ocaso, debido á su propia culpa, y especialmente á la de Odín, ocaso que halla dramática expresión en la trágica muerte de Baldur, el dios puro, al que todos amaban, el que se hallaba tan revestido de todo el brillo de la vida divina, que los dioses, al morir él, conocieron que con él se iba el orden del universo. La muerte del más puro de los dioses fué como el tizón que destruyó el dominio

(1) *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1888, 419; Lippert, *Religionen*, 19; *Theol. Quartalschr.*, 1858, 446; *Hist. Zeitschr.*, 1897, 45; Chamberlain, *Grundlagen*, 177, 467, 483, 502; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 1894, 174 (superstición naturalista según los celtas y los germanos).

(2) Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895; Hermann, *Deutsche Mytologie in gemeinverständlicher Darstellung*, 1898; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1897, 55.

de los demás y precipitó la caída del mundo sagrado de los dioses, sin esperanzas de resurrección. Lo trágico (la fuerza del sino) llegó á ser la substancia propia del conocimiento religioso, como en Grecia lo bello, como en Roma lo útil. Puesto que el estado naturalista de la antigua religión es difícilmente conciliable con esta idea, algunos críticos suponen aquí la influencia cristiana (1).

Los dioses se dividen en *asas* y *wanas*. Estos últimos eran probablemente los dioses de otra tribu. Los asas concertaron una alianza, en virtud de la cual el asa Hönir vive en rehenes en la patria de los wanas, en tanto que los wanas Njördr y sus hijos Freyr y Freya viven entre los asas. Los dioses aparecen frecuentemente en grupos (tríadas). La tríada de la Edda es: Odín Hönir y Loki; la sajona: Donar, Wodán y Saxnot (=¿Tyr?. Tácito pone juntos á Mercurio (Wodán), Marte (Tuito, Zío, Tyr) y Hércules (Donar). Odín y Thor fueron los dioses principales de Noruega, y Freyr de Suecia. El posterior sistema de los doce dioses, abarcaba 13 ó 14 divinidades: Odín, Thor, Baldur (Hönir), Njördr, Freyr, Tyr, Bragi, Heimdall, Hödur, Vidarr, Vali, Ullr, Forseti, y Loki. Además, había diosas (asinnas), que igualaban á los dioses en santidad y en poderío, y gigantes y enanos. De las diosas, tres son dignas de mención, pues como «tres madres celestiales,» fueron asociadas como mujeres á las tres divinidades superiores, Tuito, Wodán y Donar, y son: Berchta (el espléndido sol), Holda (la bondadosa tierra) y Freia (la hermosa Venus). En el culto se identificaron Berchta y Holda (Bercht Holda). Los días de la semana dedicados á ellas

---

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, [2] 490; Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein*, 1882, 159. Más alto pone Köcher, *Gab es bei den Germanen Menschenopfer? Arch. f. Antropol.*, 1884, 23, la «religión pura y espiritual» de los germanos. Niega la existencia de sacrificios humanos como de sacrificios en sentido propio y de una congregación particular sacerdotal. Deppe, *Die altdeutsche Gemeinde und ihre Namen*, «*Korrespondezblatt f. Anthropolog.*, 1892, 26, 34, en substancia está de acuerdo con Tácito. Sobre el influjo cristiano, v. además Jonsson y Schierenberg, *Die Eddafrage im Jahre 1894*; *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1894, 322; Meyer, *Mythologie der Germanen*, 1903; Saussaye, *The Religions of the Theutons*, 1902.

eran viernes, sábado y domingo, mientras que los martes, miércoles y jueves se dedicaron á los tres dioses.

Como no ocurre en parte alguna, aquí los dioses están sujetos á circunstancias externas, no son sobrenaturales, sino nacidos con la tierra, y con ella vuelven á desaparecer. El curso del año reclamó el interés principal de los germanos, los cuales lo aplicaron al movimiento universal, y quedó formado el mito del *año universal.* Este mito, enlazado con el del año ordinario, forma la base del concepto religioso que los germanos tenían del mundo. Zio-Tyr ocupó al principio el lugar de Zeus, que fué suplantado por Odín-Wodán, el dios del viento. Pero éste llegó á ser también el dios de la guerra y el dios de la sabiduría. Baldur y su hijo Forsete son jueces sabios. Las diosas, como Berchta y Holda, presidían las labores femeninas, hilar y tejer. En la Edda desempeñaron gran papel los *gigantes,* á los cuales son afines los asas, y en la creencia popular las *sílfides,* duendes y enanos.

3. **Culto.**—El *culto* no se hallaba regulado armónicamente, sino en relación con la vida pública y privada, lo cual es indicio de un grado bastante inferior de cultura, aunque quiera considerarse como no demostrada la existencia de los sacrificios como solemnes orgías religiosas. El carácter era señaladamente agorero y mágico. A la luz del principio *ético,* todo el fondo de la teología reflejaba el curso del mundo, que empieza con la perdición del Paraíso y acaba con la destrucción. Los dioses, cargados de delitos (sedientos de oro), despiertan la compasión de sus adoradores. Por este medio, se excita religiosamente el ánimo. El mal, no sólo es odioso ó ridículo, como entre los griegos, ó vergonzoso, como entre los romanos, sino moralmente reprobable. La conciencia de la culpa y la necesidad de la expiación eran los principios directivos.

CAPITULO VII

La religión china

1. China, India y Egipto.—2. Historia y civilización.—3. Lengua y literatura.—4. Tres religiones: confucianismo, taoísmo y budismo.—5. La religión más antigua. Monoteísmo.—6. Sacrificios y culto de los antepasados. Shang-ti.—7. Confucio.—8. Tschutse.—9. Laotse.—10. El taoísmo.—11. La Trinidad.—12. Idea del Mesías.—13. El budismo en China.— La religión popular con sus espíritus y sus templos. Magia en el taoísmo y en el confucianismo. Estatuas de animales.—14. La religión nacional y el culto de los antepasados.—15. Obstáculos á la propagación del Cristianismo.—16. Moral.—17. Los *japoneses*. Su religión popular. Shintao. Confucianismo y budismo. Culto. El Ko y el Kin.

1. China, India y Egipto.—De los jafétidas pasamos á los camitas y á los semitas. La *religión china* puede facilitarnos el paso, tanto más cuanto, no sólo está cerca de la primitiva residencia de las religiones arias, sino que, por medio del budismo, se halla en estrecha unión con la evolución religiosa de la India, y, por otra parte, muestra notables semejanzas con los ritos egipcios, especialmente en lo relativo á los ritos funerarios (1).

2. Historia y civilización.—Los *chinos*, que suman unos 330 millones, constituyen uno de los pueblos cultos más importantes del Oriente, cuya tradición alcanza probablemente hasta el año 3000. Inmigrados del Noroeste, pertenecen á la *raza turanio-mongólica* y tienen quizá parentesco con los pueblos civilizados accadio-suméricos del Asia occidental, de los cuales tomaron sin duda mucho (2). Como la mayor parte de las tribus de la península cisgangética, poseyeron instituciones civiles, notables en alto grado. Su *civilización* no sólo se remonta á la más elevada antigüedad, sino que, aunque modificada y pletórica de gérmenes ruinosos, se conserva en conjunto,

(1) Amélineau, *Les costumes funéraires de l'Egypte ancienne, comparées avec celles de la Chine*, 1896.
(2) De Moor, *Essai sur les origines de l'Empire chinois*, 1900.

en tanto que la civilización de otros pueblos (fenicios, asirios, babilonios) se ha perdido enteramente. Entre todas las evoluciones asiáticas es la que más se acerca á la nuestra. Las noticias más antiguas, aunque sin duda algo dudosas respecto á Hoang-ti en el siglo XXVI y á Yao en el XXIV (2386), nos permiten reconocer ya un pueblo religioso, moral y organizado políticamente. La historia más segura empieza con la dinastía de los Tscheu (1122-249 antes de J. C.); desde 841 existe una cronología aceptable [1].

Los chinos tenían ya la brújula 1250 años antes de Tolomeo, y desde los tiempos más remotos medían geográficamente el país. El papel, el grabado y la pólvora les eran conocidos mucho tiempo antes de ponerse en relación con el Occidente. La industria de seda y de algodón, de muebles, vasijas y vajilla en colores, estaba muy floreciente. Es indudable, observa Voltaire, no sin razón, que la naturaleza ha dotado á los chinos de facultades para inventar lo útil, pero no para pasar de esto. En lo útil se hicieron grandes; en cambio, quizás á causa de su aislamiento y de su servidumbre, no examinaron profundamente el orden y las causas de los fenómenos, ni idearon ninguna teoría propia. ¿Puede tener esto su razón en la falta de genio? El progreso de los japoneses, sus parientes más próximos, no parece apoyar la afirmativa. No obstante esto, los chinos aprendieron algo. En el siglo II antes de J. C. buscaron relaciones con la civilización del antiguo mundo, por medio de una vía comercial por el desierto de Gobi. De esta manera se preparó un cambio en la vida doméstica, el cual se extendió fuego á la esfera del arte y de la ciencia. Aquí empieza un período de esplendor, que dura hasta la mitad del siglo IX [2].

3. Lengua y literatura.—La *lengua* china se distin-

(1) Dahlmann, *Der Schöpfer der modernen China* (emperador Che-Hoang-ti, 221-209 a. de J. C.); *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1900, 481.
(2) Id., *Chinas alte Kultur im Lichte der jüngsten Funde und Forschungen*, id., I, 1902, 33, 133.

gue de todas las demás por su índole peculiar, su remota antigüedad y su rígida invariabilidad. De todos los idiomas de lo pasado, es el único que se habla todavía hoy y que vive en boca de mayor número de hombres (China, Manchuria, Corea, Japón y Conchinchina) que ninguna otra (1). Corregido en el trascurso de los siglos, se cuenta entre los idiomas perfectamente desarrollados. Al principio constaba de 214 signos ideográficos; de ellos se derivaron los demás. En estas expresiones simbólicas los chinos representaban sus costumbres y su manera de vivir. La Historia no refiere nada de esto, porque se trata de una época prehistórica. Sin llegar á un sistema alfabético, desarrollaron tanto el silábico, que ahora poseen de 30.000 á 40.000 signos, aunque les bastan 5000 ó 6000. Los signos son á la vez ideográficos y fonéticos. La escritura va de arriba abajo y de derecha á izquierda (2).

El *libro histórico* de los chinos, el *Shu-King*, cuya parte más antigua se remonta á los años 2255-2206, abraza el período comprendido entre 2356 y 947 antes de J. C. El *Yi-King*, el libro más antiguo de China, era al principio una colección de expresiones referentes á las ideas que en todo tiempo sirvieron á los chinos para la formación de sus conceptos ontológicos, morales, sociales y políticos. Pero hacia el año 1140 antes de J. C., fué transformado por Wen Wang, el príncipe de Tscheu, de obra filosófica que era, en un libro de ridículas adivinaciones. Las explicaciones chinas de la segunda parte son absolutamente falsas. Por tanto, los chinos creen, sin razón, encontrar en él toda la sabiduría, y los apologistas apelan á este supuesto argumento en favor de una primitiva revelación (3). El *Sse-ki* y el libro de Bambú (Tshuk-shu) empiezan la historia directamente con los hechos y acontecimientos desde el reinado de Hoang-ti, en el siglo XXVI. En el siglo

(1) Huc y Gabet, *Wanderungen durch das chinesische Reich*, 3 1865, 137; Baumgartner, *Weltliteratur*, II, 459.

(2) Id., *Wanderungen*, 2 1865, 137; Giesswein, *Die Hauptprobleme d. Sprachwiss.*, 1892, 14, 22, 49, 67, 221; M. Müller, *Anthrop. Relig.*, 102.

(3) Harlez, *Journal Asiatique*, 1887, 424; *Science cathol.*, 1887, 705.

VI a. de J. C., Confucio coleccionó el resto y lo consignó en un libro, aunque algo desfigurado. Después, el emperador Shi-Hoang-ti, de la dinastía de Tscheu, hacia el año 213 antes de J. C., mandó quemar todos los libros, exceptuando los que trataban de Medicina, del arte de adivinar y de economía rural y dictó severas penas contra los que conservaran copias. De aquí que no pudieran luego reconstituirse las ideas religiosas de la antigüedad, sino tradicionalmente en el sentido de Confucio. Esto no obstante, además del *Tao-te King* (1), salváronse de aquel auto de fe precisamente algunos ejemplares del arreglo fundamental que del Shu-King hizo Confucio. También la antigua literatura nacional de los chinos contiene gran número de viejos himnos, en su mayor parte populares. El emperador Wu-ti (140 86 a. de J. C.) ejerció perdurable influencia por sus reglas relativas á la vida literaria, política y social. La educación, no el nacimiento, habilitaba para los cargos políticos (2). El mandarinato quedaba abierto á todos los aprobados en los exámenes.

Los libros clásicos que desde los tiempos más remotos se transmitían de generación en generación, se llamaban *King*, para designar su más elevada autoridad. Se llaman también canónicos, porque su número y naturaleza están determinados por una especie de canon; no por una autoridad religiosa, que no existía, sino por la autoridad del príncipe y de los sabios. Los Kings se dividen en grandes y pequeños. Los grandes se remontan á los tiempos antiguos de China, contienen las primitivas tradiciones generales y se consideran como compilados por Confucio. Los Kings pequeños son obra de los discípulos de Confucio y de otros sabios más recientes. En la dinastía de los Hans (206 a. de J. C. hasta 265 después de J. C.), se fijó de nuevo

(1) De Rosny, *Le Texte du Tao-te-King et son histoire; Bibliothèque de l'école des Hautes études*, I, 1889, 323. V. Strauss, James, Chavannes y otros.

(2) Dahlmann, *Die Renaissance des Altertums in China:* «*Stimmen aus Maria Laach*, I, 1901, 62.

el canon de los cinco grandes libros: el libro de los Documentos, (el *Shu King*), el libro de Usos y Ceremonias (*Li-ki*)), el libro de Himnos (*Shi King*), el libro de música (*Yok ki*) y el libro de los Viajes (*Yi King*). El *Tshun-tshiu* (Primavera y Otoño) es una árida crónica del Estado de Lu, desde 722 hasta 480. Este escrito está todo compuesto seguramente por Confucio. Además de éstos, pertenece también á la literatura clásica el *Hiao-King*. Los cuatro *Shu*, que instruyen acerca de las doctrinas de Confucio, vienen en segundo término. El *Sse ki* es una Memoria histórica de Sse-ma-tsien (145-8 a. de J. C.), el Herodoto chino.

El Occidente, prescindiendo de una embajada de Marco Aurelio á China, tuvo noticia del imperio del Centro, primeramente por misioneros (franciscanos, Ruisbroeck) y viajeros (Marco Polo en el siglo XIII), á los que las Cruzadas habían allanado el camino hacia el Gran-Chan; después, por los celosos y sabios misioneros de la Compañía de Jesús desde el siglo XVI, cuyas obras linguísticas é históricas sobre los chinos constituyen hoy todavía la base de todo cuanto sabemos de aquel pueblo singular.

4. Tres religiones: confucianismo, taoísmo y budismo.—Es preciso distinguir en China *tres religiones*. La primitiva se pierde en la noche de los tiempos; de ella sólo sobreviven algunos vestigios; por lo contrario, los sistemas de Confucio, Lao-tse y Buda todavía están florecientes. Los primeros son más reformadores que fundadores de religión, por lo cual suelen considerarse, especialmente el confucianismo, como simple restauración de la religión antigua. Más tarde sobrevino el budismo. Los sabios y los filósofos se atuvieron al confucianismo, la gran masa se adhirió al budismo. «El confucianismo, la doctrina de Lao-tse y la de Buda, con sus mil ideas supersticiosas, momificaron al chino en su innato orgullo, sin querer en modo alguno confesar que justamente estos sistemas doctrinales le han acarreado el estado de inmovilidad, de

momificación, de perpetua infancia en que vive;» así escribe un misionero [1].

5. **La religión más antigua. Monoteísmo.**—Careciendo como carecemos de noticias más seguras, es difícil emitir un juicio definitivo acerca de la *religión más antigua* (sinismo). Por cuanto más tarde desempeñó gran papel entre los chinos el cielo con su orden, suponen algunos sabios modernos que la religión china empezó con el culto de los astros (sabeísmo), ó, en general, con el culto de la naturaleza. A la vez que el culto de los animales y de los astros, echó raíces la interpretación y adoración de la naturaleza como dualismo de un principio activo, claro, masculino, y de otro pasivo, obscuro, femenino. Asimismo, fueron veneradas las cinco formas y fuerzas elementales: agua, fuego, madera, metal y tierra. Los dioses más antiguos y los elementos son anteriores á Confucio en unos 2000 años a. de J. C. Estas viejas teorías son á la vez el fundamento del taoísmo (Faber), del que es reliquia muy significativa el culto del *gran dragón*, que en épocas calamitosas, especialmente en las sequías, era invocado como «dragón de la lluvia.» Cuando todas las oraciones y procesiones no ayudan en nada, los ruegos se convierten en imprecaciones y maldiciones, y se rasga el dragón de papel. Otros (Réville), de la adoración de los espíritus, deducen el principio de un shamanismo, es decir, una adoración exclusiva de los espíritus con propensión fetichista.

Finalmente, muchos (Legge, Harlez, Strauss y Torney) [2] defienden un monoteísmo original, que consiste en la adoración del cielo. Con todo, ha de convenirse en que esto no debe interpretarse en el sentido más estricto. Contra la hipótesis de la evolución de un estado de sal-

---

(1) *Kathol. Miss.*, 1896, 23; 1897, 224, 243; Saussaye, *Lehrb.*, II, ² 70.

(2) Strauss y Torney, *Der altchinesische Monotheismus*, 1885; *Essays zur Religionswissensch.*, 1879, 24; *Altägyptische Religion*, II, 1891, 22; Harlez, *Science cath.*, 1889, 278; *Les religions de la Chine*, 1895; *Muséon*, 1894, 5, 97, 221.

vajismo primitivo en el pueblo chino, habla precisamente el hecho patente de que, de 30 siglos acá, la religión ha descendido hasta el más degenerado politeísmo y materialismo. Por otra parte, supuesta una evolución á saltos; de la existencia del monoteísmo en el siglo XV a. de Jesucristo, no puede inferirse sin más ni más un monoteísmo original, ni las huellas de la primitiva revelación.

Puesto que todas las religiones de Asia arraigan en el mismo suelo, puede aplicarse indudablemente á cada una lo que se ha dicho de los Toda: «En cuanto puede juzgarse, la religión de los Toda está llena de supersticiones y de usos extraños; pero quizás no sepamos penetrar el sentido más profundo de ella: quizás son restos desfigurados de un culto que un día fué más elevado.» Los rasgos comunes son: adoración de los antepasados y sacrificios (banquetes fúnebres anuales), con propensión á adorar las imágenes de los antepasados y al fetichismo. De aquí la intercesión de los abuelos en la otra vida y la veneración de cráneos. Sin razón se ha negado á la antigua religión china la creencia en la inmortalidad y en el juicio futuro. También se encuentra en ella la veneración de ciertos objetos y fuerzas de la naturaleza, de los animales, del sol, de las estrellas, de los árboles, de las selvas. Los libros chinos más antiguos resumen su religión en estas palabras: «Los antiguos sacrificaban á Shang-ti y honraban á sus mayores (1).»

6. Sacrificio y culto de los antepasados. Shang-ti. —La creencia en *un Dios único*, en un Dios supremo, la creencia en espíritus, especialmente en los buenos (Shin), celestiales, terrenos y humanos (de los antepasados), y, con esto, en la inmortalidad del alma y en una retribución, era la creencia de la religión china. Se honraba á la divinidad por medio del *sacrificio* y del espléndido *culto de los antepasados*. Tan poco conocido de los chinos era un *estado sacerdotal* propio, como una revelación y una mi-

(1) Ratzel, *Völkerk.*, II, 2 1895, 706.

tología. Pero si bien el cielo no se expresa por medio de «palabras,» revela, en cambio, su intención y su voluntad por «hechos» (lluvia, luz del sol, etc.) Empleados del Estado atendían al culto en nombre del emperador, á quien estaba reservado el gran sacrificio. En el *sacrificio* se ofrecían animales, frutos é incienso. El nombre del Dios supremo era *Shang-ti*, es decir, sumo maestro, señor, emperador supremo; así se explica que algunos vean en la palabra Shang-ti la designación de los predecesores de los emperadores chinos, de los hijos del cielo (Tien-tse). La composición del nombre en la lengua monosilábica de los chinos debe servir para eliminar toda la ambigüedad propia de los nombres de una sola sílaba. El nombre bisílabo es, pues, un nombre en toda la extensión de la palabra, no da lugar á equívocos. Se engaña Renán cuando afirma que Dios no tiene nombre en chino. Shang ti es todavía más sublime que θεός, *Deus, Dyaus*, porque no tiene plural. Los reyes buscan frecuentemente sus *revelaciones* en las vicisitudes de la naturaleza, en la lluvia, en los rayos del sol, en el calor, el frío, el viento, etc. El orden natural del universo, el político-social y el moral son idénticos.

Cuando Shang-ti es llamado *cielo* (Tien), cielo supremo, no ha de entenderse en el sentido del cielo material, como al principio entre los indos, pues comprende siempre las relaciones personales entre el bien y el mal. Según el diccionario imperial, Tien es «el Grande, que habita en lo alto y desde allí lo gobierna todo»; es el «Grande y único». El cielo significa la Providencia. El cielo castiga y premia, humilla y bendice. Da á conocer su voluntad por las voces del pueblo. Shang-ti y Tien alternan frecuentemente en el mismo pasaje. Verdad es que los chinos dedicaron un culto al cielo, pero su adoración se dirige á Shang-ti. En el Y-li, el código de ritos más antiguo, se dice: «En los días de desgracia se dedica á Shang-ti el sacrificio más grande —al cielo (Tien) se ofrecen dones en la época del solsticio de invierno.» Todos los seres tienen su substancia en el

cielo, y reciben de Shang ti su especial existencia y su forma. Preciso es concluir de esto que la religión de China, atestiguada desde el siglo XV, fué un *monoteísmo perfectamente espiritualista y moral*, único que conoció la antigüedad fuera de Judea [1]. Esto se confirma por las *inscripciones*. Una inscripción descubierta no hace mucho tiempo, del año 133 a. de C., dice: «¡Oh cielo azul, no hay nada que no esté bajo tu amparo! El cielo y los hombres están unidos, y el Universo es uno (uniforme) [2].»

Hasta el reinado de los Hans, hacia la época de nuestra era y después de la introducción del budismo, no se les ocurrió representar á los *espíritus* por *signos visibles*. Bajo la dinastía de los Tangs, hacia los siglos VII, VIII y IX, empezaron en China á incluir los *símbolos* en el interior de las *estatuas budistas*. Al principio, esta costumbre se limitaba á los grandes ídolos del gran templo. Después se extendió también á las estatuas más pequeñas. A este género pertenecen igualmente los diferentes objetos que se encontraron en el interior de una estatua en el templo de Hué: un pedazo de tela de algodón, un ovillo de hilo de seda, un espejito redondo y un fragmento budista en lengua china. Según una antigua obra china, estos objetos son símbolos de la carne, de los nervios y tendones, que deben producir la encarnación de la divinidad representada. El espejo significa la intuición, porque los actos y los pensamientos más ocultos de los hombres se reflejan en él.

7. Confucio.—En el siglo VI aparece como reformador *Kong tse*, y un poco antes, aunque contemporáneo de él, *Lao-tse*, aquél principalmente *moralista*, éste *filosófico especulativo*. De ellos proceden los dos sistemas religiosos más antiguos de los chinos, el *confucianismo* y el *taoísmo*. Si se considera que, prescindiendo de los sabios, de los ig-

(1) Strauss y Torney, *Essays*, 41; Happel, *Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkt der vergleichenden Religionsgesch.*, 1882 (¡muy optimista!); Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 56; Faber, *Zeitschrift f. Missionsk.*, 1886, 103, 187, 236; Harlez, *Les religions de la Chine*, 1891; De Moor, *Essai sur les legendes chinoises*, 1901. Por lo contrario, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1900, 1.
(2) M. Müller, *Theos.*, 359, n. 2.

norantes bonzos (sacerdotes) y de los maestros, el chino es, en general, más libre en sus creencias que el mismo americano, se tendrá una idea del obscuro caos religioso de los chinos, el cual llega hasta el escepticismo y el ateísmo. El chino elige los seres celestiales que le parece que han de protegerlo mejor, y aun los sabios, adeptos oficialmente al culto de Confucio, no tienen escrúpulo en implorar el auxilio de seres sobrehumanos de otros cultos. El *budismo* influyó en el confucianismo y se mezcló con el taoísmo, que es el mismo budismo vestido al estilo del país.

Kong-tse (Khung-fu-tse=maestro ó preceptor Khung), maestro nacido de la familia Kong, se llamaba al principio Tschung-ni (hacia 551-479 antes de J. C. en tiempos de gran agitación política), y llevó una vida muy azarosa [1]. Desde muy joven se dedicó al estudio, y á los 22 años se presentó al público como maestro y reunió en torno suyo una multitud ávida de saber. En su patria, Lu, se ocupó durante mucho tiempo como empleado (ministro) en los negocios públicos. Como *reformador* de la religión, antes quiso reunir y conservar lo antiguo que fundar algo nuevo, á fin de poner á la vista de la depravada sociedad de su tiempo el espejo de sus antepasados, que fueron mejores. Al principio fué editor, pero no escritor de la literatura clásica, y, fundado en ella, construyó un *sistema moral* que dió gran valor al orden admirable del cielo y al ejemplo de los antiguos sabios. Todo está ordenado por el cielo, verdadero y único señor del imperio. El cielo escoge á quien quiere como representante y le cede su poder sobre los pueblos. La soberanía es una encomienda dada por el cielo, una misión sagrada, que dura mientras no olvida uno su deber. «El que cuida de mí, es mi príncipe; quien me maltrata, mi enemigo! [2]»

(1) G. v. d. Gabelentz, *Konfuzius und seine Lehre*, 1888; Dietrich, *Konfuzius' Leben, Wirken und Einfluss*, «*Allg. Missionszeitschr.*», 1894, 106, 212, 262, 303; Dvorák, *Chinas Religionen*, 1895, 1903; A. Dorner, *Die chinesische Religionen, insbesondere bei Kongtse und Laotse, in ihren Verhältniss zum Christentum*, «*Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss.*, 1900, 161.

(2) I. L. de Lanessau, *La Morale des Philophes Chinois*, 1896.

Aunque se atuvo á las ideas religiosas de su pueblo y él mismo tomó parte en el culto, y dió gran importancia á la restauración de las antiguas ceremonias, especialmente de la veneración de los muertos, es muy dudosa su actitud con respecto á la religión. Consideraba á *Shang-ti*, al cual, fuera de las citas, rara vez nombra, como única divinidad; pero sólo como ser neutro, abstracto é impersonal. Todo es *producto de la naturaleza*. El hombre mismo vuelve á la naturaleza y desaparece en ella. El culto de los difuntos, que tiene por fin más lo pasado que lo futuro, y el más allá, es un medio de representar, de inculcar, el ideal del sabio. Se comprende, pues, que, aunque en principio no excluyera la idea de un Dios justiciero y omnipotente, sus doctrinas degeneraran en panteísmo tan pronto como el positivismo, y engendraran aquel espíritu escéptico y ateo que aún domina entre las personas cultas.

Verdad es que se niega con frecuencia que Confucio circunscribiera su moral sin Dios á esta vida terrena, y que la fundamentase en el principio de la utilidad; pero en lo esencial muestra cierta aversión á todo lo ideal y suprasensible, aunque distingue el ideal del sabio del de la multitud, y no pone el éxito como motivo del obrar. «La regla de oro de la reciprocidad: trata á los demás como quieras que te traten á ti [1]», tiene, como fundamento de la humanidad, un significado moral más profundo únicamente cuando se unen á ella las otras reglas del sermón de la montaña, que anuncian una recompensa en la vida futura. En Confucio corresponde esa regla á otra máxima: *La virtud está en el medio*, que es conocida de la ética griega (Aristóteles). El equilibrio entre la razón y la sensualidad en la familia, en la vida pública y en el Estado, es el tan ensalzado *orden del cielo*, extraído casi á la fuerza de un sistema bastante árido de reglas morales. La vida religiosa se confunde con el Estado, que á su vez tiene su fundamento y su modelo en la familia, con la potestad pater-

(1) Saussáye, *Lehrb.*, 1, 63.

na y la piedad filial. El emperador, hijo del cielo, dominador del imperio central, así llamado porque al principio vivía en el centro del país, es el órgano de la razón del mundo; los sacerdotes son sus ministros, los actos del culto son funciones del Estado; las fiestas religiosas, fiestas nacionales. Por mucho que Confucio desee que los príncipes, como padres sabios y amorosos, fomenten la virtud y hagan feliz al pueblo, según ocurrió en épocas pasadas, el hombre se considera únicamente como miembro del organismo del Estado, y la religión como una parte de la política.

Por consiguiente, no es maravilla que este reformador, que es una personificación del genio chino, pusiera la religión y la sabiduría bajo la inmediata tutela y arbitrio del Estado; que, á pesar de sus malos éxitos personales, que amargaron sombríamente el fin de su vida, alcanzara grandes honores en la posteridad, y que su moral sea muy estimada en los días presentes, no sólo por los chinos, sino también por los investigadores de religiones. Ningún pueblo ha elevado la ley moral á tan alto grado de pureza. En efecto, Confucio no sólo hizo de la autoridad y de la piedad las columnas fundamentales de la vida pública y privada para la familia y el Estado, sino que predicó también el amor á los hombres, y exigió justicia para los enemigos.

Indudablemente, hoy todo esto no existe más que en teoría. Los juicios sobre la vida práctica divergen mucho aun entre los que conocen bien el asunto Se sostiene que los chinos son mejores que su fama; pero nada puede decirse de una moralidad propiamente dicha. El antiguo comercio con los extranjeros y la libertad concedida en el Imperio del centro á los no chinos, debió obligar á la dinastía manchúe, dominante desde el año 200, á una exclusión formal de los extranjeros. Sólo cediendo á la fuerza, declararon los chinos algunos puertos francos y permitieron la entrada á los de fuera. Pero en cualquiera ocasión encendíase el odio contra éstos y contra los cristianos y exigía

sacrificios sangrientos [1]. Aun la tan renombrada piedad por los padres y los hijos está dominada por el principio de utilidad. Un libro taoístico muy difundido, contiene consejos especiales contra el abandono de los padres en la vejez y después de la muerte y contra la exposición de los niños, y particularmente de las niñas.

8. **Tschutse.**—Un filósofo posterior, el mayor entre los chinos á partir de la era cristiana, Tschu-hi, llamado *Tschu-tse* (maestro Tschu), nacido en 1129 después de J. C., muéstrase en Metafísica adversario de Confucio, al tratar de explicar el mundo semimaterialmente, como procedente de un principio supremo y de dos secundarios, uno activo y otro pasivo. Pero en la moral siguió á Confucio y á *Meng-tse,* el mayor maestro, después de Confucio. En un compendio de sus doctrinas, compilado en 1602, se trata de la educación del corazón, ya bueno de por sí, contaminado por el contacto con el mundo exterior; del deber de vencerse y perfeccionarse; de la corrección de las faltas, y de la instrucción en las reglas de la moral. Sus preceptos principales son: «Afecto respetuoso entre padres é hijos; justicia y fidelidad entre príncipes y súbditos; diversidad de oficios entre esposos; honor preferente de los jóvenes á los ancianos; y lealtad entre amigos. Es preciso aprender mucho, interrogar, estudiar cuidadosamente, meditar con atención incesante, distinguir con claridad, obrar y aplicar los principios con rectitud. Que toda palabra sea verdadera é ingenua, y todo acto justo y respetuoso. Refrena la ira, reprime el deseo, corrige las faltas, procede desde el mal al bien, obra según el deber y no te seduzca la sed de lucro. Haz que resplandezca la ley moral, no calcules por el interés; no hagas á otro lo que á ti te es desagradable. Si tienes alguna desventura, busca la causa en ti mismo, y no culpes á otros.»

A esto observa Harlez [2]: «No puede negarse sublimi-

(1) *Kath. Miss.*, 1876, 145; 1892, 69; 1893, 23; 1900, 1; Dvorák, *Chinas Rel.*, I, 255.

(2) *Controverse*, 1888, Junio, 237; Faber, *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1886, 136; Huc y Gabet, *Wanderungen*, ² 1865, 36, 46, 154, 243, 254.

dad y sabiduría á estas doctrinas. Desgraciadamente, les falta la base esencial y el principio de toda vida moral, la idea de Dios. Por lo mismo, en general, sólo pudieron dar origen á una virtud superficial y muy frágil.» Por nuestra parte, podemos añadir que esta moral «sin Dios» condujo á la corrupción general y á la ruina del imperio.

9. Lao-tse.—El «sabio más antiguo» *Lao-tse* (=venerable maestro), se cree que nació el año de 604, y aun conversó con Kong-tse en la ciudad de los Tscheu. El historiador Sse-ma-tsien transmitió á la posteridad la conversación de ambos rivales[1]. En el año 666 de nuestra era, fué canonizado por el emperador Kao-tsong, y desde entonces se le adoró como á un dios. Su vida no es muy conocida, porque fué un especulador, y no quiso, como Kong-tse, influir en el pueblo.

Depositó sus doctrinas en el Tao-te-King, pero cuya explicación ofreció no pocas dificultades[2]. Tao (razón, camino, ley), mencionado ya en el Shu-King, es el primer principio, el ser perfecto é incomprensible, que ya existió antes del origen del cielo y de la tierra. Era incorporal, invisible, omnipotente, el primitivo dios, fundamento de toda conducta moral, amparo de los buenos y redentor de los pecadores. Shang-ti, dios del cielo y del sol, fué creado por él. Todo está divinizado. Todo el sistema es panteísmo idolátrico, y tiene no pocas semejanzas con el posterior brahmanismo, aunque no es probable una influencia directa de éste en aquél. Los unos miran en éste «la ley universal que se manifiesta en el curso del universo en todos los detalles»; otros «un ser personal viviente». Discrepando del sinismo y del confucianismo, pero en armonía con el budismo, el taoísmo tiene sacerdotes, monjes y un pontífice. Los sacerdotes y las sacerdotisas que vivían célibes y se ocupaban en la magia, la astrología, la nigromancia y otros

(1) Harlez, *l. c.*, Oct., 200. V. Douglas, *Confucianism and Taoism*, 1889; Rosny, *Les origines du Taoisme*, «*Rev. de l'hist. des rel.*», II, 1890, 161; *Le Taoisme*, 1892; Dietrich, *Allg. Missionszeitschrift.*, 1894, 220.

(2) Caras, *Lao-tzes Tao-Te-King, Chinese-English*, 1898; Harlez, *Textes Taoistes traduits des originaux chinois*, 1891.

usos supersticiosos, consideraron su religión como la primitiva de los habitantes de China. Llamábanse Tao-sse ó doctores de la razón, porque su dogma principal, expuesto por Lao-tse, supone la existencia de una razón primordial á la que el mundo debe su existencia. No obstante esto, su libro es poco conocido en China. El traductor más moderno utilizó cinco manuscritos, cuatro del Japón y uno... ¡de París!

También para los taoístas es muy obscuro el «Libro de la Razón y de la Virtud», el cual recuerda las doctrinas de Pitágoras y de Platón. Algunos cultivadores de la ciencia de las religiones, de acuerdo con antiguos misioneros y con Abel Rémusat, sostienen que se halla en él el dogma de un *ser trino* y *uno*, que ha creado el mundo (1). El Tao-te-King es el mejor producto entre todos los escritos en los cuales ha depositado el fruto de sus estudios la investigación religiosa fuera del círculo de la inspiración del Antiguo y del Nuevo Testamento. No por reflexión, sino por intuición les es conocido inmediatamente Dios, cuyo nombre no puede expresarse, porque está elevado sobre las categorías finitas. Es *espíritu consciente* y *voluntad sagrada*, pero sin la limitación de la influencia y de la voluntad creadas. Tampoco su eficacia está circunscrita en el universo. Es pura bondad, clemencia, longanimidad y mansedumbre; causa del universo en el principio, en la permanencia y en la perfección; como creador, es también conservador y gobernador del mundo, y padre amoroso de sus criaturas. El Shang-ti es un vicario terrenal, padre y madre de su mundo.

10. El taoísmo.—Los antiguos misioneros trataron de interpretar en sentido trinitario el principio original que se describe como incoloro é inmenso *(i)*, silencioso

---

(1 Huc y Gabet, *l. c.*, 242; Schell, *Die Tao-Lehre des Lao-tse*, «*Jahrb. f. Phil.*», 1887, 403; Strauss y Torney, *Essays*, 75. V. Chr. Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit*, 1888, 34. Sobre los misioneros más antiguos, v. *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1896, 255; Plath, *Abhandlungen der bayr. Akad.*, I Kl., IX Bd., 3 Abt.

(hi), incorpóreo é inmaterial *(wei)*. El *primer principio* es lo superexistente ó el no ser, lo innominado, la primordialidad, lo mismo respecto á los demás principios que respecto al universo. «Lo innominado es el fundamento primordial del cielo y de la tierra, lo denominado es madre de todos los seres.» «Ambos son del mismo origen (ser) y de diferentes nombres (distintas personas).» El *segundo principio* es contenido y plenitud del primero, forma de lo sin forma, imagen de lo sin imagen, revelación y nombre de lo superexistente, y, por tanto, del ser innominado, creador del mundo, primer padre y señor, autor del principio. El *tercer principio* es el espíritu emanante, el cual, no obstante esto, queda en Dios. Es inmortal, y se llama lo profundo femenino, puerta de lo profundo femenino, raíz del cielo y de la tierra. Estas tres potencias deben representar, en efecto, una *tríada en Dios* y acaso no principios cósmicos. Puesto que se habla expresamente de un proceso divino de la vida que concluye con una trinidad, esta trinidad debe ser la causa sobrenatural de la creación. «Tao engendra uno; uno engendra dos; dos engendran tres; tres engendra todos los seres.» Según Tschutse, el primer principio ha producido sin principio los otros dos, y éstos han engendrado el cielo y la tierra. El cielo y la tierra, por su común acción, han engendrado al hombre. La teología de los teósofos chinos, según esto, se acercaría mucho al dogma revelado de la Trinidad.

¿De dónde provenía su sabiduría? Se remite á la *revelación* por medio de Dios. Pero en esto no difiere de los demás fundadores de religión de la antigüedad. Algunos creen haber encontrado en él indicios del nombre de Dios *Jahve*[1]. Dicen que la dispersión de los israelitas á consecuencia de la cautividad de Babilonia y Asiria, hace sospechar un contacto entre Israel y China. El progreso de la etno-

(1) Schell, *Die Tao-Lehre des Lao-tse*, «*Jarhb. f. Philos.*», 1887, 425, contra M. Müller, *Einleitung in die Religionswissenschaft*, 300. Sobre *Is.*, XLIX, 12, véase el *Comentario*. Ya Osorio, a Lapide y otros pensaron en China. Gesenio a la pal. LXX: ἐκ γῆς Περσῶν. Vulg: *De terra Australi.*

logía ofrece cada día nuevos argumentos para no negar como inverosímiles tales contactos en tiempos antiquísimos. Los viajes marítimos de Salomón (I *Rey.*, IX, 26) y el nombre Sinim (*Is.*, XLIX, 12) denuncian cierta influencia de los judíos. Los chinos tienen reminiscencias de influencias espirituales del lejano Poniente. Lao tse alude con frecuencia á un viejo libro, del cual tomó quizá el nombre de Jahve.

Esta hipótesis fué planteada repetidas veces (1), pero históricamente no es posible demostrarla ni refutarla. Aun en el supuesto de que la tierra de Sinim sea China, no tendríamos más que un contacto superficial, pues los recuerdos posteriores no prueban tan antiguas relaciones. Desde el siglo VI a. de J. C. empieza la serie de influencias judaico-babilónicas, y después indostánicas, árabes y europeas. Pero ¡qué distancia hay de esto al nombre de Jahve y al dogma de la Trinidad! Respecto á la posterior era cristiana, sabemos que en los siglos V y VI llegaron misioneros cristianos desde Constantinopla hasta el imperio de Kathai (China) (2). Según la inscripción descubierta en 1625 de Singan-fu (781), la cual había sido escrita por el cabeza de la Iglesia nestoriana, no queda duda de que la religión cristiana estaba difundida en el año de 635 y de que existía una Iglesia cristiana en el siglo VIII (3). Pero con esto no se explica la doctrina anterior. Lao-tse no leyó seguramente ningún libro hebreo. Sin duda se refiere á libros antiguos, pero éstos, como los de Confucio, son libros chinos, pues ambos edificaron sobre el fundamento de la an-

(1) Wiseman, *Zusammenhang*, 547; *Theol. Quartalschr.*, 1829, 101; Laouenan, v. § 2, pág. 65, n. 2; Antonini, *La personne de l'eternel d'après la doctrine antique des Chinois*, *Congrès Frib.*, I, 1898, 115. Sobre el comercio con el Occidente, v. también Humboldt, *Kosmos*, II, 221, 247; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1894, 319. Sobre las cosas de las Misiones, v. Huc y Gabet, *Wanderungen*, 2 1965, XXVIII.

(2) Barthold, *Zur Geschichte des Christentums bis zur mongolischen Eroberung*, 1901; *Stimmen aus Maria-Laach.*, I, 1901, 151.

(3) *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1885, 74; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 108; *Akten des kath. Kongresses München*, 1891, 372; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1898, 353; *The cath. Univ. Bull.*, 1902, 175; Moor, *Essai*, 8; *Civiltà Cattolica*, 18, 10, 1272, 1903, 715.

tigua religión. El nombre de Jahve no le hubiera ofrecido ocasión para un dogma trinitario, puesto que ni siquiera los judíos llegaron á comprender distintamente el dogma de la Trinidad.

11. **La Trinidad.**—Cierto es que ahora se nos ofrece la tarea de indicar una *razón suficiente* de esta doctrina. Mas esto sólo sería necesario, si verdaderamente este presunto dogma de la Trinidad fuese distinto en su esencia de la tríada panteísta de los brahmanes. Pero no es este el caso. A Lao-tse, para su cabal concepto de Dios, le falta la personalidad. Menos hay que pensar en una distinción de personas en él. La relación cósmico-panteísta resulta claramente de la emanación de Tao del no-ser. De esta manera, también Hegel podría ser trinitario. Entre este dilema: ó admitir que deriva del Antiguo Testamento, ó no comprender nada, hay efectivamente un tercero todavía. El genio indo-oriental se revela contra esta elevada concepción del taoísmo. Referirlo el Antiguo Testamento ó equipararlo al prólogo del Evangelio de San Juan, sería peligroso para éste; no porque estos escritos se hagan depender, por causa de esto, de la teosofía china, sino porque la necesidad absoluta de la revelación de este misterio cristiano, no podría demostrarse con evidencia.

En cuanto á lo simbólico, podría decirse que parece residir inmediatamente en la naturaleza del tres, como si fuera la firma numérica del ser divino, ya que en todas las religiones antiguas aparece la divinidad como una trinidad de dioses unidos y formando por sí un todo. Mas ellos son fuerzas físicas personificadas, potencias cósmicas que nada tienen que ver con la religión mosaica; pero que, no obstante esto, demuestran que el hombre se siente obligado á concebir como trinidad la suprema unidad concreta.

Ahora bien, nosotros no debemos satisfacernos con reflexiones generales, ya que ha vuelto á demostrarse recientemente por los filólogos que en el Tao te-King no se habla ni de Jahve ni de Trinidad. El único pasaje relativo á ello dice que Tao, primer principio de todas las cosas, existe

en sí mismo, sin nombre, porque no puede ser conocido ni mediante la inteligencia ni por medio de los sentidos; ni aun mirándolo se ve, por lo cual se llama lo inconcebible: *i*. Lo oís y no lo entendéis; por tanto, se llama lo inaccesible á los sentidos: *hi*. Queréis tocarlo y no lo conseguís; por eso se llama lo infinitamente sutil: *wei*. Por consiguiente, no existe el nombre *I-hi-wei*=Jehovah, sino tres palabras *i, hi, wei*, y así lo explican también los comentadores. Mas estas tres palabras no designan persona alguna [1].

12. Idea del Mesías.—Algo semejante ocurre con la *idea del Mesías*, con el ideal del sabio, que recuerda poderosamente el ideal de Platón. Después de pintar Lao-tse con vivos colores la sabiduría, ofrece el ideal de ella en la existencia personal de la verdad, en el hombre santo que supera á todas las demás criaturas en santidad y en el equilibrio de las virtudes. En esta descripción ven algunos los rasgos característicos del siervo isaiánico de Dios (*Is.*, XI, 12; L, 4; LVI). Es manso, abnegado, tierno y paciente; inaccesible al favor y al desafecto personal; elévase sobre las pequeñeces y prejuicios de los hombres; es el rey ideal y el retrato de Tao. Explora el corazón humano, es siempre un buen favorecedor de sus criaturas, y toma sobre sí delante del Altísimo la culpa de todas las gentes.

Pero Lao-tse ¿conoció realmente á *Isaías*, ó esta descripción es consecuencia de la *revelación positiva*, de la tradición de la primera edad del mundo, á la cual alude con tanta frecuencia? También aquí tenemos lo primero por absolutamente inverosímil, tan inverosímil como lo que se refiere al hombre ideal de Platón. Reconocemos sin reservas las huellas de la primitiva revelación, pero creemos que éstas en ninguna parte han conducido á un dogma del Mesías tan perfeccionado, ni siquiera entre los judíos. La gran diferencia entre la idea mesiánica del Antiguo Testamento

(1) Harlez, *Science cath.*, 1889, Abril, 273, con referencia á los «Actos de la Academia belg.», 1884; *Religions de la Chine*, 7; Resny, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1890, 162.

y la del paganismo, está en el concepto de la personalidad concreta del Mesías, en la espera confiada de tal hombre ideal enviado de Dios. La descripción mística de un ideal á gusto del corazón humano, es un argumento de la elevada índole moral del teósofo y del poeta; pero no de la creencia en un futuro Mesías verdadero. Podemos acudir de nuevo al mismo docto sinólogo, ya que él rectifica semejante errónea interpretación de la doctrina de Confucio. Algunos apologistas cristianos refirieron que él había dicho: «Hasta ahora no ha habido santo alguno; pero más tarde aparecerá uno en el Occidente (de China); y aunque haya de esperarse 500 años, no sería demasiado para poseer tal bien y gozar de la luz que él esparcirá sobre la tierra». Pues bien, este pasaje no se encuentra en manera alguna en un escrito de Confucio, sino en un escrito de un discípulo de su émulo Lao tse, es decir, de Lih tse, hombre históricamente inseguro (siglo V a. de J. C.). Pero éste, para glorificar á su maestro, pone estas palabras en boca de Confucio, las cuales se refieren, por tanto, á lo presente: «Las gentes del Oriente tienen un santo. Allí no se habla, sino que se cree espontáneamente. Sin que algo ejerza influencia, todo va por sí solo. Él es inmenso, inconcebible. El pueblo no sabe darle otro nombre.» Este sólo puede ser Lao-tse [1]. El antes citado misionero refiere además que los chinos sólo esperan un tiempo «en el que, con la venida de Kiun-tse (pastor, suma verdad), debe restablecerse el verdadero orden». ¿No podría ser Jesucristo este Kiun-tse, de quien hablan los libros de Likiki?

No obstante esto, la profunda *especulación* y la elevada *moral* del taoísmo merecen ser altamente apreciadas. «La Ontología de Lao-tse tiene puntos de vista de gran sublimidad, su moral es muy pura. Interpretado como es debido y despojado de las exterioridades de un misticismo paradójico, su sistema, en muy estrechos límites, es el más profundo, el más sabio que ha producido la antigüedad.

(1) Harlez, *Controv.*, 1888, Oct., 196. V. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 1407. Saussaye, *Lehrb.*, I, 65, presupone también á Confucio.

Varias veces coincide con las verdades evangélicas y frecuentemente podría creerse, cuando se recorre el Tao-te-King, que tiene uno á la vista un libro de nuestros ascetas [1].» Tales doctrinas son, por ejemplo, que la ganancia de este mundo es, en definitiva, una pérdida; que el secreto de la fuerza es la misericordia; que el mal debe vencerse con el bien. El libro concluye con estas palabras: «El método de un hombre santo es obrar, no disputar.» Cuando alaba el obrar y el no obrar del hombre, el obrar se refiere á lo que debe ser, y el no obrar á lo que no debe ser. El valor moral estriba, no en el obrar, sino en el ser, en abandonarse á Tao [2]. No obstante esto, el taoísmo degeneró pronto en ridícula superstición y en magia.

13. El budismo en la China.—Muy pronto, seguramente en el siglo I a. de J. C., penetró en China el *budismo* (Buda = Fo-to, Fo) y se difundió por todo el territorio. Si bien en los escritos oficiales conservó su antiguo carácter, exteriormente recibió otro aspecto. Unióse muchas veces con el taoísmo, el cual, despojado de su especulación, quedó transformado en religión popular, mientras el confucianismo continúa siendo todavía la religión oficial del Estado. «El culto del cielo es aún el culto imperial; el culto de los antepasados es el fundamento de la religión del pueblo; los libros del confucianismo son los clásicos de China [3].» Durante una persecución de cristianos en Corea, se echó en cara á una cristiana que los cristianos no veneran ni al rey, ni á los mandarines, ni á los padres, ni á los antepasados.

Fuera de esto, el *pueblo* se cuida poco de la *dogmática*. Para las multitudes, no son objetos habituales de adoración y veneración ni el antiguo filósofo Lao-tse, ni los taumaturgos de su escuela, ni los santos budistas, ni el príncipe de la sabiduría, ni el señor supremo, que fué adorado

(1) Harlez, *Annal. du Musée Guimet*, XX, 25. V. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1892, 379; Happel, *Altchin. Reichsrel.*, 30.

(2) Strauss y Torney, *Essays*, 94; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 69.

(3) Ibid., I, ² 74; Huc y Gabet, *Wanderungen*, ² 243; Brandt, *Die chinesische Philosophie und der Staats-Konfuzianismus*, 1898.

por sus antepasados, por muy numerosos que sean los templos que se dedican á estos héroes. El vulgo tiene, al contrario, su Olimpo poblado de gran cantidad de *genios*, buenos y malos, y de sus altamente estimados *exorcistas*, hombres divinizados, á quienes acude confiado en todo tiempo. Toda la llanura del país está cubierta de estos edificios sagrados (1). En las aceras de las calles, en los jardines y en los campos, en las montañas y en las selvas, en los muros de las casas, en todas partes se encuentran estas capillas consagradas á los hombres deificados por los sacerdotes ó por el emperador; sin que por ello quiera olvidarse la índole humana de estos héroes, los cuales tienen más analogía con los *Santos* de la Iglesia cristiana ó judía que con los dioses paganos. De este modo se honra á los hombres de mérito, se vigoriza la fe en la inmortalidad y se conserva la unión con las almas de los difuntos. El ejemplo suscita imitadores, y pronto se alzan nuevas capillas.

Los *sabios*, cuya conducta indiferente se ha citado ya, cerraron los ojos y obraron como si en todas partes dominara la antigua religión. «En todas partes había capillas; pero ¿quién las conoce y quién puede dirigir una mirada á su interior?» Así contestó uno de aquéllos, para ocultar al extraño el temor y la superstición. Además, existen edificios consagrados á las personificaciones de las *enfermedades* más temibles, como la peste, el asma, la viruela, las dolencias nerviosas y de la vista, etc., reunidas todas en un «ser defectuoso en todas las diez partes (del cuerpo).» Con esto se relaciona también la *magia*, que domina en el taoísmo y en el confucianismo; en aquél con *elixires de vida* muy importantes, y en éste como *geomancia* (*Feng-shui*), la cual en la elección de las localidades representaba gran papel. La prohibición de derramar sangre y de perjudicar la vida de un animal, descubre la influencia del budismo. Recuerda también á éste la erección, en los templos,

(1) Harlez, *Controv.*, 1887, 332.

de *estatuas de animales* (león, tigre, serpiente; zorro, hurón, liebre, ratón). Aun entre las de Buda, se encuentra la imagen del zorro «inmortal,» del «protector de las leyes é inspirador de las buenas obras.» Ya que Buda, antes de su glorificación, en sus primeras vidas mortales había nacido, no sólo en forma de hombre, sino también de animal, se adoraron en algunos templos pelos, huesos y plumas, que debían proceder de sus anteriores cuerpos de animal. Todo se rige por el *utilitarismo* y el materialismo: la fe, la religión y la oración. Ningún dios debe quedar sin ser honrado, ninguno debe ser ofendido, sea cual fuere la secta á que pertenezca. Elementos, animales, enfermedades, Confucio, Lao-tse y Buda, están en la mejor armonía.

14. La religión nacional y el culto de los antepasados.—El *culto de los antepasados*, procedente de la antigua religión y de las sencillas doctrinas de Confucio, y fundado en el amor filial, es el único lazo de unión, es decir, la única religión de China. Crea cada uno lo que quiera, la adoración de los mayores queda intacta. Cada casa y cada tumba tiene su tabla genealógica, y algunas veces al año se celebra el aniversario, en el cual se quema oropel (como representación de antiguos sacrificios) y esencias aromáticas, se encienden bujías, se ofrecen flores, comidas y bebidas, y se hacen genuflexiones y reverencias. Esto ocurre especialmente en los primeros días del año. Antiguamente se enviaban á los muertos la mujer y los criados. Todavía hoy se matan las mujeres en la tumba de sus maridos. Para los chinos la mayor desgracia es no tener hijos que después de su muerte puedan dedicarles las atenciones necesarias. Por este motivo, todos quieren ser enterrados en su patria. El confucianismo, cuyo corifeo es comparable con Aristóteles, es la moral de la religión china; el taoísmo, en el cual el alma no es sino una forma más pura de la materia, constituye la doctrina materialista; el budismo representa la Metafísica [1].

---

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 355.

En toda la China prevalece esta célebre fórmula: *las tres religiones son una sola.* La religión es sincrética. Todos son devotos de Confucio, de Lao-tse y de Buda, ó de ninguno. Rechazan todo dogma, toda fe, y dicen: las religiones son diferentes, la razón es una, todos somos hermanos. Los bonzos (sacerdotes) son despreciados; en cambio, los lamas en Mongolia y en Tibet, cuya índole es en general más dulce y bondadosa, son muy respetados. Las pagodas están en decadencia. Esto es aplicable, en primer término, á las clases superiores; pero no puede negarse que los chinos son, en general, indiferentes á toda religión. Hasta de los pobres y obscuros montañeses se refiere que son más insensibles aún que los demás. Con todo, no podemos deducir la conclusión de que los chinos viven sin religión [1]. Pues aunque sólo por costumbre estén asidos á usos supersticiosos, y se consideren como histriones nativos, esta costumbre general y tenaz es prueba del sentimiento religioso. Con razón ha distinguido el barón de Hübner, en su *Viaje alrededor del mundo*, en los chinos y los japoneses, entre las personas instruídas y el pueblo. «Permanézcase durante media hora al lado de los creyentes, contémplese la expresión de su fisonomía, y difícilmente se afirmará después que aquellas gentes sean irreligiosas.» Lo mismo se deduce de las peregrinaciones, especialmente á la isla de Putu, la Meca China, en el Archipiélago de Thusan. El culto de los antepasados y las honras fúnebres demuestran por sí solos, tanto aquí como en Egipto, la creencia en otra vida.

También el *ascetismo* establecido por el budismo es un nuevo argumento. Si bien faltan conventos de hombres, los de monjas, especialmente en el sur de China, son muy numerosos. Evidentemente, el ascetismo es muchas veces mecánico, y singularmente la oración, que se ejecuta por medio de los llamados «molinos de oración», á los que se les hace girar unas veces con la mano y otras por el vien-

(1) Huc y Gabet, *Wanderungen*, [2] 263. V. *Annal. des Glaubens*, 1889, n 363, 96.

to ó por una rueda hidráulica. En pirámides de piedra budista flotan diferentes cintas con oraciones tibetanas (1). Las comunicaciones con la divinidad se ejecutan casi siempre por medio de la escritura, en cuanto cada uno escribe sus deseos, y después rompe el papel.

15. Obstáculos á la propagación del Cristianismo. —De todo lo cual es permitido inferir que la actual religión china ha borrado en lo posible las *huellas de la Revelación*. Por parte de los racionalistas (véase Voltaire), ha sido elevada á las nubes para negar la necesidad de la Revelación; pero también se ha exagerado el aprecio por parte de los cristianos, para hacer más perceptibles las huellas de la primitiva Revelación. Todo indica más bien una decadencia profunda, singularmente en el Tibet, donde el lama superior se venera como ídolo. Esto no obstante, á los misioneros cristianos se les oponen las mayores dificultades (2). Por este motivo, los progresos de las Misiones son todavía pequeños, porque la religión es nacional y está íntimamente unida á la vida del Estado y de la familia, por medio del culto de los antepasados. El entusiasmo por sus antiguos sabios y sus escritos, especialmente entre las personas cultas y los dignatarios, á la vez que el contraste que ofrece la indiferencia general por el dogma, constituye el mayor obstáculo para la entrada en el camino de la verdad. En ellos encuentran especial aplicación las palabras de la Escritura: «Pregunta á tu padre y te lo declarará; á tus mayores y te lo dirán» (*Dt.*, XXXII, 7).

Esta observación puede aplicarse igualmente á todas las *religiones antiguas civiles* y *escritas*. Los documentos religiosos venerados como tesoros sagrados en el curso de

(1) *Katth. Miss.*, 1882, 40; 1887, 55; 1897, 214; Huc y Gabet, *l. c.*, 149.

(2) Sobre la misión católica en China, v. *Hist. polit. Bl.*, II, 1900, 898; *Kath. Miss.*, 1897, 51; 1900, 15, 69; 1902, 254; Reiffert, *Zehn Jahre in China*, 1896; *L'Univers. cath.*, 1900, 15 Nov., 376. Sobre las misiones protestantes, v. *Allgem. Missionszeit.*, 1900, 106, 183, 225. Sobre los últimos sucesos, v. *Hist. polit. Bl.*, II, 1895, 604; II, 1900, 135; Pieper, *Unkrant, Knospen und Blüten aus dem «blumingen Reich der Mitte»*, 1900; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1901, 539.

siglos, en unión con las instituciones tradicionales, han originado un estado religioso correspondiente al carácter y á las circunstancias, que difícilmente puede ser vencido, porque su destrucción lleva tras de sí una ruptura con todo lo pasado, con toda la historia, con las instituciones nacionales y domésticas. Pero el Cristianismo no se contenta con entrar como religión tolerada al lado de las otras religiones, sino que exige para sí la señoría exclusiva.

16. **Moral.**—De la *moral* ya se ha tratado al hablar del confucianismo y del taoísmo. No faltan á los chinos bellísimos principios morales. La idea fundamental de la piedad para con los padres, los superiores, los antepasados y Dios, es á propósito para hacer bien en todas las circunstancias de la vida. La divinidad china del cielo se manifiesta como orden moral y social de la vida de todo el pueblo. Las cinco relaciones sociales: entre marido y mujer, padres é hijos, hermanos mayores y menores, amigos y compañeros, príncipes y súbditos, fueron reguladas por Confucio. No obstante esto, los viajeros y los misioneros competentes aseguran que la depravación moral ha corroído todas las clases de la sociedad, y que la moral china es tan vaga, escéptica, insuficiente é infantil, que sólo puede compararse con la religión de nuestros antepasados de hace 2000 ó 3000 años. Un chino optimista, que dió una conferencia en Lión, en la cual emitió afirmaciones igualmente exageradas sobre las condiciones, tanto religiosas como políticas y militares, de su país, hubiera podido convencerse de algo mejor por Huc y Gabet, cuya prognosis estuvo enteramente confirmada por la guerra chino-japonesa. Como pruebas de la vida de familia, tan celebrada, pueden citarse: la condición de la mujer, por lo menos mientras el joven matrimonio vive en casa de los suegros, la inmoralidad y la poligamia, y el ahogar ó exponer á los niños recién nacidos. El suicidio es frecuente en los hombres y en las mujeres, porque la vida propia y la extraña y los dolores se estiman en poco. La muerte no es temida. Los chinos mueren tran-

quilos, sin lucha, como una lámpara que se consume. Por este motivo, se procura la observancia de la ley mediante leyes draconianas y las más refinadas torturas; pero á pesar de ello, la mentira y el engaño abundan por doquiera. Los intereses materiales dominan toda la vida. No obstante esto, la miseria y el pauperismo no son en ningún país tan grandes como en China. Además del exceso de población, se reconocen como causas principales la pasión loca por los juegos de azar, la inclinación á fumar opio y el desenfreno genésico (1). El envilecimiento de la mujer es el origen de las pasiones más vulgares.

17. Los «japoneses.» Su religión popular. Shintao. Confucianismo y budismo. Culto. El Ko y el Kin.—Los japoneses son una mezcla de mongoles y malayos, de antigua cultura; según otros, es un pueblo tungúsico ó pariente de los africanos. Por esto, su religión es también una mezcla del culto de la naturaleza, de los antepasados y de los héroes (2). La influencia de la India se revela en que recientemente se han descubierto en el Japón obras en sánscrito. El confucianismo llegó de China al imperio insular hacia el 280 después de J. C. La reina Yingo Kogo, al volver de una expedición militar marítima contra Corea, en 192 antes de J. C., llevó consigo los primeros libros chinos. Los chinos tuvieron más tarde tal autoridad, que se le preguntó á San Francisco Javier por qué no habían sido conocidas sus doctrinas de los chinos. El confucianismo se unió con la religión del país, la cual, en oposición al budismo, introducido desde el 552 después de J. C., fué llamada en chino *Shin tao* (Camino ó dogma de los espíritus), y en japonés *Kami no-mitschi* (Voces de los espíri-

---

(1) Huc y Gabet, *Wanderungen*, [2] 109, 189, 280; Exner, *China, Skizzen von Land und Leuten*, 1889; Lanessan, *La morale des philosophes chinois, extraits des livres classiques de la Chine et de l'Annam*, 1896; *Kath. Miss.*, 1890, 53; 1895, 96; 1898, 219.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 78. Sobre los peludos ainos, que ordinariamente se consideran como habitantes primitivos, y por otros como asiáticos emigrados del Asia y degradados, v. *Kath. Miss.*, 1886, 206; *Beweis des Glaubens*, 1894, 243; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1897, 31.

tus). En la obra Shinto, escrita por una literata japonesa del siglo XII, se expone el último grado de desarrollo de la antigua religión naturalista. En el siglo XIII, un monje, Shin Ron, fundó una secta budista (Ryobu-Shinto) á la que pertenece la gran masa del pueblo, mientras la clase dominante se asió de nuevo al Shinto desde el siglo XVIII (1). No obstante esto, en 1887 cayó en desuso la proclamación de éste como religión nacional (1868). En 1889 fué concedida la libertad de cultos.

El Dios supremo, que habita en el cielo, es *Tenka* (= ¿Tien?), mientras el cielo y la tierra se suponen existentes en el principio. En el transcurso de las generaciones, fueron creadas por los *espíritus* (Kamis) las islas del imperio japonés, el mundo entero, el sol y la luna. De esto nacieron siete dioses celestiales y cinco terrenales, conceptos abstractos, pero que ya denuncian la influencia budista. A la vez que esto, existe, como parte esencial, la adoración de las *almas de los antepasados* con la creencia en la *inmortalidad;* culto que muchas veces fué suplantado por el budismo. Tampoco falta el culto de los animales (gallo, zorro, perro y otros). Los *hombres* son un producto del sol y de la luna. La dinastía reinante procede de la diosa del sol (Amaterasu). El *Mikado*, que después de la caída del gran cabeza feudal, Shogún, fué repuesto en su trono por la revolución de 1868, tiene el título de Ten-si= hijo del cielo (Mikado=sublime puerta; Tenno=señor, emperador, es el título del Mikado), y se tiene por tan sagrado, que se le llama con la perífrasis Dairi, esto es, Palacio imperial; vive retirado del mundo, casi como un prisionero.

El culto consiste en sacrificios, oraciones, depuraciones y fiestas con procesiones y banquetes (2). En el atrio del templo se coloca agua para la purificación, y se mantiene el *fuego sagrado* por los sacerdotes. Se verifican numero-

---

(1) Davids, *Buddhismus*, 249, los antiguos mitos según Kojiti (712), v. Saussaye, *l. c.*, I, [2] 79; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1904, 1.
(2) Ibid., I, [2] 83; *Kath. Miss.*, 1885, 6; 1898, 98; 1899, 5.

sas peregrinaciones al santurio de la diosa-sol en Nikko, al norte de Kioto, «el magnífico.» Los monjes visten los trajes ordinarios, y se casan.

Un *japonés anticristiano* de la época presente opina que dos doctrinas regulan la relación recíproca de los hombres: la del Ko y la del Kin de Confucio (Koschi). La doctrina del Ko trata de las relaciones de los parientes, y prescribe, según el grado de parentesco, el amor ó la amistad en el trato. La doctrina del Kin enseña el modo según el cual cada uno manifiesta el respeto y sumisión á toda autoridad. Si los hombres obedecen esta doble doctrina—dice el japonés,—todos serán felices en sus casas y estarán en paz con todo el mundo (1). La obediencia á los padres y á los maestros (superiores) está sobre todo lo demás. Por esto se mantiene el Estado; de aquí su decidida oposición á la introducción y difusión del Cristianismo, y de aquí también su confianza en que la religión de Confucio triunfe pronto de todas las demás, porque es la mejor para el gobierno del mundo. El orden de Confucio se considera como lo sublime (2). En el Congreso de Historia de las Religiones en París, 1900, un japonés recomendó el budismo como la religión futura del Japón (3). En el Congreso de Basilea de 1904, otro japonés habló de la unión del budismo y el Cristianismo. Fuera de esto, es el japonés bastante indiferente y materialista. Pero estas opiniones demuestran que «comprende la necesidad de una renovación y arreglo religioso, imposible de obtenerse sin el Cristianismo (4). Ver-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 389; Jasui Tchiuhei, *Benno oder der Irrtums Darlegung*, 1889; Harlez, *L'Univers. cathol.*, 1889, agost., 497; *Kath. Miss.*, 1895, n. 10, 11; Munzinger, *Die Japaner. Wanderungen durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volker*, 1898.

(2) De igual manera, A. v. Peez (*Allgm. Ztg.*, 1904, n. 418) cree que en el Japón se formará una religión con las doctrinas confucianas y con la ciencia europea, y que después de la victoria de los japoneses, los Misioneros acabarán su misión, y no podrán hacer otra cosa que irritar con su permanencia en la isla.

(3) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1900, 146; II, 1904, 242.

(4) *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1886, 144; 1888, 129; 1891, 1; Pesch, *Gottesbegriff*, 61; *Annal. des Glaubens*, 1888, n. 357, 82; *Kath. Miss.*, 1895, 27; 1898, 230; 1902, 97, 253; 1905, 107; Marnas, *La religion de Jésus Christ ressuscité au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle*, 1897.

dad es que la conversión va despacio, pero algún día resonará también allí la exclamación: «¡Venciste, Galileo!»

Tanto en el Japón como en China y en Corea, el budismo ha dado por resultado que domine en el pueblo la idolatría más grosera. Porque en vez de desenvolverse en sentido teológico, se ha ligado íntimamente con las supersticiones indígenas y se ha detenido en el escalón más bajo. En muchos templos se encuentran en cantidad innumerable los más horribles ídolos. Muchos de ellos están cubiertos de papelitos masticados, que los devotos escupen contra la estatua. Si el papel queda adherido al ídolo, el ruego ha sido oído. Frecuentemente se hace también un ruido estrepitoso para implorar del dios lo que se necesita. Este culto es servido por una casta de sacerdotes y de monjes. Los bonzos tratan de atraer al pueblo por medio de vestiduras y ceremonias. Estos pasan por inmorales, pero saben explotar en su provecho la creencia del pueblo en el más allá y el temor á los castigos del infierno. La influencia sobre el shintoísmo no podía faltar, de suerte que apenas se distinguen entre sí budistas y shintoístas, y bonzos y pueblo confunden la fe en Buda y en Shinto con la superstición. Prescindiendo de los muchos ídolos, los templos budistas son más abigarrados y arquitectónicamente más importantes que los de los shintoístas, «Myas.» La flor de loto es un signo seguro del culto de Buda. Los shintoístas aspiran más á una vida moral. La pureza corporal (culto de Phallo y Klei) y espiritual se considera como deber principal. La creencia en la recompensa después de la muerte se conserva mejor que entre los budistas, cuyo nirvana es un paraíso sensual. En general, el japonés debe obedecer al Mikado, y después seguir los impulsos de su corazón, el cual, por lo mismo que es naturalmente bueno, siempre será para él un buen guía.

Los budistas, por sus principios, se dividen en dos sectas diametralmente opuestas, los Schu y los Nitschires. Ambos adoran á Amita Buda, es decir, á un Buda que fué siempre un ser sobrenatural y no tuvo necesidad de

apoteosis que lo elevase á su dignidad. Pero la *seeta Schu* lo adora como redentor que ha hecho superfluas todas las obras del ascetismo. Deja casarse y comer carne á sus bonzos, no tiene oraciones, sino que lo atribuye todo á la fe. Este budismo «espiritualizado,» protestante, por decirlo así, que condena el ascetismo, el celibato, la vida monacal, la abstinencia de carne y otros cultos estatuídos, y que pone la esencia de la religión en el fervor de la oración y en la devoción diaria (1), se considera como el principal adversario del Cristianismo. Ya en tiempo de San Francisco Javier, debieron haber sido numerosísimos estos budistas. Sus adversarios son los *Nitschires*, los apasionados del «loto-sol.» Estos, en el sentido de Buda, rechazan al Redentor, y buscan la redención en la práctica de buenas obras y en el más severo ascetismo. Pasan por ser extraordinariamente fanáticos é intolerantes.

El pueblo japonés se ha apropiado la civilización europea más que ningún otro pueblo mongólico-malayo de Asia. En la instrucción y en la política han penetrado allí las instituciones occidentales. Gracias á esto, se ha mejorado el estado de la mujer. Contra la triple obediencia de la mujer á los padres, al marido y á los hijos, se ha suscitado ahora en el Japón el «problema femenino», y la mujer trata de procurarse una condición más digna en la familia y en la sociedad. Pero hasta ahora, en el joven-Japón, esta civilización ha contribuído más á promover el esceptisismo que el Cristianismo. Entre los 47 millones, apenas viven 130.000 cristianos, unos 57.000 católicos y 50.000 protestantes. El budista japonés de Basilea contaba 300.000 cristianos.

---

(1) *Zeitsch. f. Missionskunde*, 1886, 143. Sobre la cuestión de la mujer, v. *Allg. Zeit.*, 1887, cuad. 257; Ratzel, *Völkerkunde*, II, ² 727; *Allg. Missionszeitschr.*, 1888, 548. Sobre el mismo punto, v. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1897, 31; *Kath. Miss.*, 1902, 102; Haas, *Geschichte d. Christentums in Japan*, 1902; *Allg. Zeit.*, 1904, cuad. 72. Los misioneros americanos é ingleses son juzgados de un modo particularmente desfavorable.

CAPÍTULO VIII

La religión egipcia

1. Relación entre los semitas y los negros.—2. Culto de los antepasados. Chinos. Indogermanos.—3. La literatura.—4. Diferentes opiniones sobre la índole de su religión.—5. Ptah, Ra, Amón, Asiris.—6. Tríadas y enneadas. Monoteísmo, Politeísmo, Panteísmo.—7. Conceptos fundamentales.—8. Sabeísmo. Formación de los mitos. Tifón. El origen de la religión egipcia es enteramente desconocido.—9. Dualismo sexual. Mito de Osiris. Dioses de los muertos, dioses de los elementos y del sol.—10. Culto de los animales y fetichismo.—11. Naturalismo panteísta.—12. Culto y costumbres. Cuidado por los muertos. Inmortalidad.—13. Embalsamamiento y resurrección de los muertos.—14. Completa teoría moral.—15. Cuadro de la vida egipcia.

1. Relación entre los semitas y los negros.—Los *egipcios* pueden servir de puente para pasar á los semitas. En la historia de la religión y del lenguaje ocupan una situación singularmente propia. Por lo común, se consideran como camitas, pero los egiptólogos no están todavía de acuerdo respecto á si la lengua egipcia es pariente próximo de la *semítica* ó le es totalmente extraña. Recientemente se ha tratado de hallar cierta afinidad entre las lenguas semíticas y las africanas, lo que demostraría algo más que un puro préstamo de parte de los camitas. Hasta se ha conjeturado que Africa es la patria de los semitas. (1) Según las investigaciones de Abel y otros, es digna de atención la hipótesis de que *la lengua camita* representa un grado más antiguo, y mucho más instable, de la evolución lingüística, y forma la base de la familia etnográfico semi-

(1) Köldeke, *Die semitischen Sprachen*, 1887; Abel, *Ueber Wechselbeziehungen der ägyptischen, indoeuropäischen und semitischen Etymologie*, 1889; Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitisch. Sprachen*, 1898, 5; Erman, *Aegyptische Grammatik*, 2 1902, 1; R. de la Grosserie, *De la parenté entre l'Egyptien, les langues Sémitiques et les langues Indoeuropéennes* (*Le Muséon*, 1894, n. 1-4); Maspero, *Histoire*, 16; De Moor, *Essai su l'origine du peuple égyptien*, 1896, 70.

ta é indogermana. También los antropólogos creen haber hallado muchísimas afinidades, no sólo entre los africanos del norte (libios, nubios), sino entre los cafres y los semitas, que forman una raza árabe-africana (1), aunque el cabello liso y el matiz meridional nada tienen de común con los cabellos rizosos de los negros. De estos hechos se deduce, por lo menos, un lazo de cultura entre los egipcios y los semitas, entre la antiquísima civilización babilónica y la egipcia. Ambas tienen sus raíces en la Mesopotamia. No corresponde ya á la verdad el afirmar que la antigua vida egipcia en el país del Nilo debe considerarse como concentración independiente de una actividad intelectual, tanto en religión como en filología, cuyos elementos han de buscarse fuera del semitismo y del arismo (2). Pero, como quiera que sea, ha de procurarse no hacer demasiado estrecha esta conjunción. Es cierto que los egipcios tuvieron sus peculiaridades en la conformación del cuerpo, así como en la religión. El antiguo egipcio nada tiene de caucásico en su conformación ni en su vida; su religión une partes sublimes con partes groseras, que no se encuentran en los semitas ni en los arios (3).

También corresponde á esto la *genealogía* del *Gén.*, X, siempre que no se supongan nombres individuales, sino de pueblos, y siempre que, en contra de lo hasta ahora tenido como axioma, esto es, que el lenguaje es un signo característico de las razas, no se interprete aquél en sentido geográfico, sino etnográficamente. De Cam procede Chus, Misraim, Puth y Canaán. Hijo de Chus es Nemrod, el primer poderoso en la tierra. Funda el primer reino en Sennar, con las ciudades de Babilonia, Arach, Acad y Chalané. De aquí se dirigió á Asirla y edificó las ciudades de Nínive, Rehobot-Ir, Resén y Chalé. De Misraím proceden también gran número de pueblos. De Canaán provienen

(1) Strauss y Torney, *Altägyptisch. Göttergl.*, II, 1891, 100; Ratzel, *Völkerkunde*, I, 24, 137; Lenormant, *L'histoire ancienne*, I, 263.
(2) M. Müller, *Religionswissenschaft*, 148.
(3) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 27.

Sidón, Hetheo y las tribus cananeas [1]. Cam significa «negro,» «moreno,» según el color del suelo, egipcio Kam-t, Kemi. El Αἴγυπτος griego viene probablemente de Hakuptha, ciudad de Ptah (Memphis). A éstos pertenecen los fenicios, los egipcios y los etíopes, hoy los fellahs de Egipto, los nubios, los abisinios y los tuaregs; también los berberiscos con una mezcla de sangre blanca. Se divide, pues, el grupo general semítico en semitas: babilonios, asirios canaaneos, árabes y sabeos; y camito-semitas: fenicios, egipcios y libios [2]. A ellos precedieron los primitivos cusitas; al oriente en Mesopotamia un elam cusita, al oeste sumerios y acadios. Encontramos á los cusitas en monumentos egipcios como habitantes de Nubia; más tarde abarcaron también á los negros, pero éstos antropológica y facialmente son distintos de la raza caucásica de los egipcios.

2. Culto de los antepasados. Chinos. Indogermanos.—Así como se tiene cada vez como más probable que la población de Africa procede de Asia, también se manifiesta cada día con mayor claridad la conformidad de los conceptos y usos religiosos. También en los negros forma la base fundamental el culto de los antepasados, pero se convierte después en culto del cielo, esto es, del sol y de la luna. Asimismo, está atestiguado el culto de los antepasados por numerosas tumbas egipcias. Pero la religión *china* muestra ahora la unidad del culto de los antepasados y del cielo, y éste constituye el fundamento del posterior desarrollo de la religión egipcia. Este desarrollo es diferente en los nombres particulares, pero obedece á las mismas leyes. También las religiones de los pueblos primitivos africanos muestran, en las tribus y los grupos etnográficos más diversos, un tipo uniforme: culto del cielo y de los antepasados, sólo con diferencias de grado [3].

---

(1) Kittel, *Theol. Stud. aus Württemb.*, 1886, 203; Hommel, *Altisraelit. Ueberlieferung*, 1897, 35.

(2) Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 221, 225, según Hommel. Grimme (*Das Gesetz Chammurabis und Moses*, 1903, 25) dice que Etiopía es a todas luces el ángulo más original del mundo semítico.

(3) Gloatz, *Der altägyptische mit besonderer Berücksichtigung des gleich-*

Mayor es sin duda la diferencia con la mitología *aria*. Egipcios é indogermanos trataron de expresar con palabras el ser inconcebible y de hacerlo comprensible por medio de parábolas é imágenes. Los egipcios lograron esto mediante la contemplación filosófica de la causa de todo lo creado; los indogermanos, por la contemplación poética de los efectos en el mundo de los fenómenos. Los egipcios, contemplando admirados la luz, propusiéronse resolver el problema relativo al origen invisible de la luz; los indogermanos hallaron en el nombre de la luz la expresión más elevada para su creador, y en las obras adoraron al artífice.

3. La literatura.—Por lo contrario, la *literatura egipcia* es única en su clase. Está consignada en *textos* é *inscripciones* de documentos y papiros. Las inscripciones en los documentos antiguos tienen absolutamente por fundamento las letras; pero están escritas en *jeroglíficos* (figuras; ideográficas ó signos de ideas, y fonéticas ó signos de voces); los más antiguos papiros en antiguo egipcio, los más recientes en el lenguaje vulgar del imperio medio y del nuevo (neoegipcio). El antiguo egipcio fué empleado como lengua clásica de la literatura hasta en la época romana. Estos dos idiomas forman juntos el lenguaje sagrado de los egipcios, que se considera como la lengua escrita más antigua del mundo (1), pero que tuvo por modelo á los caldeos semíticos y turanios. Según Ermán, debe proceder de Arabia. El *demótico* es la lengua popular de la época griega, escrita en sus propios caracteres; El *copto* es el lenguaje de los egipcios cristianos; está escrito en caracteres griegos. El clima seco ha hecho posible conservar ilesos

---

namigen Werkes von Dr. v. Strauss u. Torney, «*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*», 1893, 610; en la pág. 607 se indica la bibliografía más reciente. V. también Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884; *Die Religion der alten Aegypter*, 1890; *Arch. f. Religionswiss.*, 1904, 471; Maspero, *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1892, 1; Amélineau, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1893, 116; *Punto de contacto entre Egipto y China;* Flinders-Petrie, *Rel. and Conscience in early Egypt*, 1898; Sayce, *The religion of ancient Egypt and Babilonia*, 1902.

(1) Baumgärtner, *Weltliterat.*, I, 109; Zeller, *Gesch.*, III, 5 1892, 224; Ermann, *Aegypt. Grammatik*, 2 1902, 2.

rollos de papiros durante miles de años. El papiro Prisse se remonta hasta el 3000. Pero aun siendo muy copiosa la literatura, no existe un libro canónico entre los egipcios. Hay muchos documentos que, como especialmente el célebre Libro de los Muertos (en Turín; recientemente se encontró uno completo en un papiro de Ani), cuya primera redacción data de la dinastía XII, ofrecen preciosas noticias sobre religión y moral desde la dinastía XVIII [1]; pero que, sin embargo de esto, no tienen autoridad oficial. Los libros rituales para el culto de los diversos dioses y para el embalsamamiento de los cadáveres, tampoco tienen aspecto canónico. Clemente de Alejandría refiere que los egipcios habían recopilado su sabiduría en 42 libros herméticos (Hermes Trismegisto).

Los egipcios pasaban entre los antiguos por los representantes de la religión, y sus sacerdotes eran considerados como «los eruditos en todas las cosas divinas,» como «los padres de las disciplinas filosóficas,» por las cuales peregrinaron Tales, Pitágoras, Ferecides, Anaxágoras, Platón y otros [2]. Eusebio se refiere al Sanchoniatón para afirmar que el politeísmo tuvo su principio en los fenicios y los egipcios, y que de allí se difundió por todos los pueblos. Herodoto dice de los egipcios que son sumamente piadosos, que más que todos los demás hombres adoran á un Dios único, sin principio ni fin. El juicio de este padre de la Historia está, según unos, confirmado por la Historia y la Arqueología, y, según otros, ha llegado á ser una preocupación fatídica para la investigación. Pues, como ya observan

---

(1) *The Book of the Dead*; *Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum*, [2] 1894; *The Book of the Dead*, *The Papirus of Ani*, *The Egyptian text with interlinear translation etc. by.*, E. A. Wallis Budge, 1895. V. Wiedemann, *Le Muséon*, 1896, Enero; *Archiv. f. Religionswiss.*, 1904, 481.

(2) Döllinger, *Judentum u. Heidentum*, 445; Schultze, *Gesch. d. Untergangs d. Heidentums*, II, 1892, 233; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 365, contra Erman, el cual desacredita toda la ciencia egipciológica. Sobre los escritos herméticos, v. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XII, [2] 92; Reitzenstein, *Poimandres*, *Studien zur griechischen-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, 1904, y *Archiv. f. Religionswiss.*, 1904, 393; *The Journal of Theol. Stud.*, 1904, 395; Eus., *Praep. evang.*, 1, 9, 19; Oríg., *C. Celsum*, I, 12.

los antiguos (Manetón, Ceremón, Hecateo de Abdera, Jámblico), es en extremo difícil emitir juicio seguro respecto á la religión egipcia. Las inscripciones y las obras de los tiempos posteriores no están de acuerdo con las más antiguas. Numerosas diferencias locales dificultan el descubrimiento de los principios comunes, si es que existieron. La distinción entre *doctrina exotérica* y *esotérica* no tiene, en verdad, apoyo en la historia; pero es preciso admitirla entre teología y fe popular. Esta se atiene siempre á la existencia de un solo Dios.

La agitada historia del «divino Egipto» no ha contribuído menos á los cambios de religión. Entre la primera tumba de Memfis, que llevaba un dibujo de un rey de la III dinastía (en total se cuentan, según el gran sacerdote é historiador Manetón, que vivió en tiempo de los dos primeros Tolomeos, 30 Dinastías hasta Alejandro Magno), y la última piedra grabada en Esneh, imperando Filipo el Arabe, transcurrieron quizás 5000 años. Sin contar la invasión de los pastores (¿fenicios?), la dominación etiópica y la asiria, la conquista persa y la griega y las mil revoluciones de su vida política, experimentó Egipto durante estos 5000 años muchos cambios en su vida moral é intelectual [1].

4. Diferentes opiniones sobre la índole de su religión.—¿Es de admirar que también los egiptólogos estén

(1) Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, [5] 1893, 161; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 182; Saussaye, *Lehrb.*, [2] 88. Strauss y Torney (*Altägypt. Götterglaube*, I, 21), distingue tres períodos. 1.º El imperio antiguo. Menes, ya en el año de 5000 a. de J. C., reúne todo el Egipto en un imperio y edifica á Memfis, que continúa siendo capital durante las seis primeras dinastías. A la dinastía IV (3400 á 3220) pertenecen los constructores de las grandes pirámides. Hacia el año de 2700 tiene su apogeo. 2.º Imperio medio. Antigua edad tebana en tiempo de la dinastía XII. Edad de los hiksos (2100 hasta mitad del siglo XIX). 3.º Imperio nuevo. Nueva edad tebana. Dinastías XVIII y XIX. Tercer grado de civilización en tiempo de los últimos Ramsés de la XX dinastía hasta el año de 1140; decadencia desde la dinastía XXI á XXV (1140-665). Dominación persa (665-424). V. Wachsmuth, *Einleitung in das Studium der alten Geschichte*, 1895, 343. Hoy se cree haber descubierto la tumba del primer rey Menes (hacia el año 5000 a. de J. C.). *Allg. Zeit.*, 1897, cuad., 276.

sometidos á semejantes variaciones? La escuela más antigua (de Rougé y otros), que consideró la religión egipcia como un conjunto armónico conservado inalterable por espacio de 3000 años, ha sido suplantada por la nueva escuela, que ha introducido la idea de la evolución en el antiguo patrimonio. Maspero defendió al principio el *monoteísmo* primitivo, pero aparece ahora como defensor del primitivo politeísmo, que sin duda ya en la IV dinastía se había desprendido del monoteísmo, y da también una razón no despreciable de su cambio: «Nos hemos dejado guiar siempre por alguna idea preconcebida. Los unos, que en todas partes quieren encontrar la unidad de Dios, han procurado hallar siempre la prueba de una interpretación monoteísta, y mientras olvidaban los testimonios contrarios á su teoría, demostraban á su satisfacción que la religión egipcia es una religión monoteísta. Los otros, admirados especialmente de la vaguedad de las formas divinas, y observando que éstas pasan sin dificultad y se absorben las unas en las otras, han creído reconocer, en las diversas doctrinas expuestas, diferentes matices del panteísmo. Del testimonio de los monumentos se deduce seguramente el politeísmo, y, en verdad, el más grosero politeísmo. Unos descubren por doquiera el sol y el culto de este astro; otros piensan que los dioses son representaciones concretas de las más abstractas ideas metafísicas. Todos tienen razón, en mi concepto, en algunos puntos, y no la tienen en otros muchos.» Como punto de partida eligen el *monoteísmo* Rougé, Chabas, Lauth, Pierret, Rocholl, Baumgartner y Budge, el *panteísmo* ó henoteísmo panteístico Brugsch y Strauss, el *henoteísmo* Le Page Renouf, el *culto del sol* Lepsius, el *culto de la naturaleza* Lieblein, el *animismo* Tiele, *formas mixtas* Pietschmann, Wiedeman, Meyer, Maspero, Ebers y Amélineau [1].

Maspero dice, contra Brugsch, que al principio también opinó él que los egipcios se habían elevado desde su infan-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1898, 5; Saussaye, *l. c.*, I,[2] 141; Baumgartner, *Weltliter.*, I, 91; Wiedemann, *Arch. f. Religionswiss.*, 1904, 472.

cia al concepto de la unidad divina, y que de él derivaron un sistema completo de religión y mitología simbólicas. Pero después que hubo estudiado los textos, cambió de opinión. Le fué preciso reconocer que los textos no respiran aquella sabiduría que otros habían observado en ellos. Verdad es que los egipcios alcanzaron alto grado de civilización, pero permanecieron siempre semibárbaros. El tiempo les fué más favorable que á otras naciones, porque se han conservado sus obras y nos permiten juzgar de la hermosura y de los hechizos que produjeron. Pero cuanto más de cerca se mira, más se cambia de opinión. Para decirlo en dos palabras: Thutmes III ó Rhamsés II están más cerca del Mtesa del Africa Central que de Alejandro ó de César.

Su religión ofrece la misma mezcla de rudeza y refinamiento que se encuentra en lo demás. La mayor parte de sus mitos son iguales que los de las tribus más salvajes del Antiguo y del Nuevo Continente. Sus prácticas conservan el sello primitivo de barbarie, y creemos que los sacrificios humanos, en ciertas circunstancias, no desaparecieron ni aun bajo los grandes Faraones tebanos. La religión fué en cierto modo establecida por bárbaros, y recibió de ellos un sello tan rudo, que cien generaciones no pudieron suavizar sus asperezas. Los egipcios tuvieron espíritu metafísico, pero ¿qué metafísica podía salir de una interpretación tan infantil del mundo y de las cosas? Maspero no pudo, pues, admitir el concepto de la divinidad egipcia y de su unidad, que Brugsch y de Rougé y otros admiten. «Yo tomo la religión egipcia por lo que ella se manifiesta, por un politeísmo con sus contradicciones y repeticiones; con sus dogmas unas veces ridículos, otras indecorosos y otras veces crueles; con sus familias de divinidades semihumanas que el devoto comprendía ó amaba tanto más, cuanto más se asemejaban á él mismo [1].» Hartmann halla

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 45. V. Brugsch, *Religion u. Mythologie der alten Aegypter*, II, 1888; Hartmann, *Religiöses Bewusstsein*, 213; Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter*, 9, 62.

la importancia religiosa del sistema teológico en que, asiéndose rígidamente á bases *naturalistas*, se obtuvo y se perfeccionó un *monismo* metafísico, que puede considerarse como el perfeccionamiento especulativo del principio henoteístico.

5. Ptah, Ra, Amón, Osiris.—En presencia de esto, ¿quién podrá emitir ya un juicio definitivo? Esto no obstante, aunque se diferencien ambos conceptos, el monoteísta y el politeísta, y detrás del ropaje exterior se busquen las ideas interiores, sin insistir en los severos conceptos de los teólogos posteriores, podrá confiarse en la mayoría de los egiptólogos más competentes, cuando nos aseguran que la antigua fe enseñaba decididamente la *unidad de Dios*, la *creación del mundo* y la *inmortalidad del alma* (1). Esta circunstancia presta á la religión egipcia un carácter enteramente original; y es que, plagada aparentemente de contradicciones, fué en lo exterior politeísta, pero en realidad monoteísta. Y puesto que el mismo Maspero admite la antigua aparición del monoteísmo y la posterior degeneración de éste en politeísmo, es verosímil una idea primitiva monoteísta. Los documentos más antiguos que poseemos, los de la III y la IV dinastía, á la vez que las personas mitológicas divinas, mencionan frecuentemente á Dios, á un Dios, al único Dios (2), aunque sin indicar, en verdad, que este Dios sea tal exclusivamente. Es posible que la interpretación se refiera algunas veces á dioses locales; pero aun así, es digno de notarse que en los antiguos documentos adquiere autoridad la idea monoteísta al lado de las apariencias y expresiones politeístas. Cuanto más nos acercamos á los primeros tiempos, tanto menos embrollado por atavíos accesorios se muestra lo verdadero. Las

(1) Vigouroux, *Die Bibel*, III, 15; Pesch, *Essai sur la Mythol.*, 1879; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 119; Robioux, *Ann. de phil.*, II, 1887, 54. *Science cathol.*, 1891, 15 Nov., 1057; St. Clair, *Creation Records discovered in Egypte*, 1898.

(2) Brugsch, *l. c.*, II, 90; Strauss y Torney, *Altägypt. Götterglaube*, I, 348.

oraciones fúnebres y los himnos conservaban aún estas ideas, cuando fueron bastardeadas politeísticamente por el naturalismo, y cuando el politeísmo recibió incremento por la unión de los dioses locales y la introducción de divinidades extranjeras.

Es muy aventurado, como hace Strauss, poner en la cumbre del antiguo ciclo de dioses al rara vez citado Nu (Nun), considerarlo como dios celestial (océano celeste), asociado á Schu y á Tesnut, y formar una trinidad de Nu, Nut y el dios terrenal Seb (Queb), que se contrapone al bondadoso Usiri (Osiris), y que á su vez tiene una integración en Usit (Isis) y Hor (Horus) y una oposición en Set y Nebt' hat; pero, por lo menos, esta antigua *enneada* es á propósito para dar alguna luz respecto al origen de la mitología egipcia. Todavía es posible que los dioses del sol, propuestos á la más antigua enneada, y su concepción en una unidad abstracta, sean obra de la reflexión de una época posterior. Pero en los documentos de la época más antigua aparecen ya los diversos dioses locales; así, pues, las tríadas no representan un elemento cosmológico (Brugsch) de la religión egipcia, sino que han nacido (Maspero) de la reunión de dioses locales circunvecinos (padre, madre é hijo).

En Memfis fué venerado el dios Schu con el nombre de *Ptah* ó Patah = escultor, formador (Hefestos), que lo crea todo, como el primer existente que ha creado los seres. En *Anu*, bíblico On, griego Heliópolis, fué objeto de veneración *Ra*; en *Tebas* (templo imperial de Karnak), *Amón* (Zeus), *Nut* (Hera) y *Khons* (Hércules); en *Abydos* (Thinis), *Osiris*. Según un antiguo documento, Amón (según Plutarco [1] = primitivo ser, universo), Ra (sol, dios del sol) y Ptah forman un solo Dios; como oculto, se llama Amón (el diurno), como eternidad é infinidad, Ptah, y como constructor de ciudades, Ra. En orden de tiempo se suceden Ra, Ptah, Amón. Cuando el alto Egipto obtuvo

(1) Brugsch, *Religion u. Mytologie der alten Aegypter*, II, 745.

más tarde la hegemonía, el dios supremo, para designar también la unión del alto y del bajo Egipto, fué llamado Amón-Ra [1]. Aunque, con Maspero, se crea invención de los sacerdotes de Tebas para favorecer á su dios Amón, el hecho demuestra, que las divinidades locales se consideraban siempre en sí mismas bajo un concepto de unidad. *Osiris*, el Amón personificado, á cuyo nombre va enlazado el consecutivo desenvolvimiento de la religión egipcia, pero que, según Herodoto, fué el único aceptado universalmente, designa etimológicamente el supremo Dios. Es el «Dios inmortal,» caritativo, misericordioso, oculto, único y milagroso; distribuidor é inventor de todo lo que existe, creador del cielo, de la tierra, del agua y de las montañas, artífice de lo existente y creador de sí mismo [2]. En otros términos, es otro nombre del ser supremo; por tal motivo, la divinidad sin nombre primitivo, se llama también «rica en nombres.» La doctrina esotérica de los sacerdotes en Anu, según Jámblico y un papiro, reconocía también un Dios único, que se divide en tres personas, según Jámblico, en Amón, Ptah y Osiris, según el documento, en Amón, Ra y Ptah. Ya en la época de las pirámides existía la idea creadora universal de considerar á Amón como fuerza invisible, á Ptah como verdad y fuerza, y á Osiris como caritativo [3]. La divinidad unificada fué venerada en diferentes lugares bajo diversos nombres, sin que llegara á una ruptura con los antiguos dioses. De esto se infiere que no existe analogía alguna con el *dogma cristiano de la Trinidad*. La religión egipcia aparece generalmente en tríadas modalísticas, de «trinidad mitológica.» En un cilindro se halló representada la tríada con tres cabezas, sobre el símbolo abstracto de la divinidad. Más tarde aparecen comúnmente como padre, madre é hijo; Usiri, Usit y Hor; Set, Nebt' hat y Anupu; Amon, Nut y Khonsu.

(1) Schenke, *Amon-Ra*, 1904.
(2) Kayser, *Ueber die theol. Lehre der alten Aegypter*, «*Katholik*», II, 1882, 620; Vigouroux, *Die Bibel*, III, 15; Strauss y Torney, *Altägypt. Göttergl.*, I, 39. Cielo en egipcio es femenino; tierra masculino.
(3) Brugsch, *l. c.*, II, XII.

6. Tríadas y enneadas. Monoteísmo, Politeísmo, Panteísmo.—Las diversas personas no representan ya los *atributos*, como tan fácilmente se cree, sino, según el símbolo sacerdotal, los *oficios* divinos, las *funciones* del Dios supremo (Nuter, designación de Dios, ó bien de la fuerza divina que engendra, anima y rejuvenece las cosas), del único y oculto Dios, que conserva en todas estas formas su identidad y la plenitud de sus atributos. Son «apelativos llenos de sentido,» apelativos de los fenómenos celestes (cielo, sol, luna, etc.) Cada uno de los nombres de la gran enneada, fuera de la cual no hay divinidades independientes, designaba primitivamente el mismo dios del Sol. Ra, hijo de Seb y de Nut, fué el cabeza de los dioses y de los hombres. Según posterior interpretación (Tum-Ra), es engendrado por sí mismo (*causa sui*), es la fuerza universal oculta en todas las cosas y en todos los dioses (1).

Las *tríadas* y las *enneadas* (Schu-Seb, Tefnut, Queb, Nut, Osiris, Isis, Set, Horus, Nephthys), que juntos constituyen los doce dioses del imperio medio (dinastía XII-XV), nacieron efectivamente de los distintos modos de concebir á Horus, Ra y Osiris. Estos fueron enteramente artificiales, pues formaban con frecuencia mitos sin vínculos de unión entre sí. Pero precisamente por esta formación artificiosa se muestra con cuánta fuerza se manifiesta la necesidad de la unidad divina, y cómo se consolidó, á pesar de los obstáculos (2). En todas partes fué adorado el Dios supremo bajo un nombre local, con la propensión, por cierto muy natural en el politeísmo, á acumular en el momento de la adoración las perfecciones del Dios á quien se diri-

(1) Strauss y Torney, *l. c.*, I, 112, 252, 301; II, 279; sobre la doctrina de la Trinidad, II, 324, 381.

(2) Hipólit., *Phil.*, 4, 43; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1886, 35; Burgsch, *l. c.*, II, X, 187; v. pág. 123; Amélineau, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1898, 124, 158: en el imperio medio, las eneadas se propagaron desde Heliópolis á Egipto, difundiéndose por todo él; en el imperio nuevo (desde el año de 1800) las tríadas. Finalmente, la doctrina de un solo Dios, Amon-Ra, resultado de una abstracción filosófica, ya 1400 ó 1500 años antes de Sócrates y Platón se anticipa á la doctrina griega y cristiana acerca de Dios.

gía la plegaria. «En las regias pirámides encuéntrase todavía un fondo de altísimas abstracciones teológicas con respecto á los dioses de los elementos.» Entre tanto, á la cabeza de las tríadas y de las enneadas está el Dios supremo; pero el Dios supremo es á la vez el creador de los demás dioses, que son personificaciones de las diferentes partes del mundo, y de este modo, como concepto colectivo, no podía distinguirse enteramente del mundo, de suerte que el monoteísmo egipcio recibió un fondo panteísta con el ropaje politeísta.

No obstante esto, en las *ogdoadas* de divinidades masculinas y femeninas de Hermópolis, quiere reconocerse, no sólo la ogdoada de Valentín, que tenía cuatro divinidades hermafroditas, sino hasta la especulación hegeliana: Nun (Nunet) = caos ó humedad, es decir, la materia inerte, Heh (Hehet) = brisa ó el tiempo, esto es, el movimiento, los dos junto el ser; Kek (Keket) ó las tinieblas, es decir, el vacío, y Nenu (Nenut) ó el reposo, esto es, la inactividad, el abatimiento cósmico, los dos junto la nada. «Este es evidentemente el grado superior de la especulación egipcia.» Pero la antigüedad de esta especulación es todavía incierta. Como quiera que sea, la antigua cosmogonía fué una teogonía [1]. Como principio primero, según atestigua Atanasio, se supuso el agua (¿Nun?), de la cual se engendró la luz (Ra). En el templo saítico de Neit (Isis) = Athene, se halló (Plutarco) la inscripción: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, cuyo colorido panteísta salta á la vista, si se compara con *Ex.*, III, 14 y *Ecli.*, XLIII, 29, 35. Ella es, como el dios del mundo, andrógina, padre de los padres y madre de las madres, Osiris-Isis.

Semejante expresión se encuentra en el Libro de los Muertos, en el que Ra (Osiris) dice de sí mismo: «Yo soy el gran Dios, yo mismo me formé.» «El gran Dios que á sí mismo se formó es el agua, que es Nu, el padre de los

(1) V. Strauss y Torney, *Altägypt. Göttergl.*, I, 239, según el cap. XVII del Libro de los Muertos; Brugsch, *Rel. u. Mythol.*, II. 12, 56, 88, 100, 125, 139; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 269.

dioses [1].» Una inscripción en Dendera dice: «Revelación del dios de la luz Ra, existente desde el principio, Thot, que descansa en la verdad. Lo que brota de su corazón, se realiza, y lo que él ha pronunciado, subsiste en la eternidad.» Brugsch quiere encontrar en Thol (Hermes), por medio de la palabra, hasta una fórmula para la revelación del espíritu divino por medio de la palabra, de un modo semejante al Logos del Evangelio de Juan. Añádase además que «la luz es el alfa y omega de la antigua sabiduría egipcia, la cual dedujo la existencia y esencia del Creador de su revelación suprema dentro de la Creación,» y así se obtendrán aún más puntos de semejanza. Las grandes divinidades principales son preferentemente divinidades de la luz, y el fondo principal de la mitología se refiere al destino del Dios-Sol. El símbolo divino del ojo, abundante entre los egipcios, designa, no sólo la sabiduría universal, sino también la visión creadora, la mirada plasmadora. «Nosotros vemos las cosas, porque existen; pero ellas existen porque Dios las ve» (San Agustín).

7. Conceptos fundamentales.—Estas *teorías fundamentales* se mantienen poco más ó menos las mismas hasta nuestra era. «Los primeros conceptos de la doctrina egipcia con respecto al mundo, esto es, el tener por cosa de fe que el mundo es el cuerpo de Dios, al cual sacó del caos, en orden novenario, mediante su *voluntad* y su *palabra*, para que sirviera de morada á su alma, y el que todos los miembros de la enneada estén persuadidos de su móvil fuerza *creadora* para conservar hasta la eternidad, en su conexión, el orden armónico del Cosmos con el periódico cambio del nacer y del morir, son las columnas que sirven de apoyo al majestuoso edificio de la religión y de la mitología egipcias» (Brugsch). La antigüedad de estas ideas está demostrada por el hecho de que los dioses implicados

(1) Strauss y Torney, *l. c.*, I, 122, 230, 310; *Science cath.*, 1891, 1072; Brugsch, *l. c.*, II, VII, 50, 125 183; Baumgartner, *Weltliterat.*, I, 102. Por lo contrario, Maspero, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1889, 1; *Ann. de phil. chrét.*, 1897, Marzo, 683.

en la Cosmología (Nu, Shu, Tefnut; Seb y Nut), no se encuentran entre las divinidades principales ó tutelares de las aldeas ni de los distritos. Pero como á la cabeza de todo estaba el ser divino, uno é innominado, no hubo mitología ni filosofía que pudiera destruir por entero la fe en una divinidad única. Los nombres de los dioses de la mitología recibieron su sentido del ser supremo, Nuter. Amón designa la fuerza de la naturaleza que obra en lo oculto é invisible, Chnum y Ptah la fuerza plástica y formadora en el ciclo eterno de las cosas, Usiri la fuerza periódicamente activa del sol, Anhur la fuerza directiva del movimiento del cielo y de los astros, etc.

El *Libro de los Muertos* (cap. XVII), con su concepto del *único* Dios, en el cual aparece como miembros del mismo, una enneada de dioses, nos ofrece una prueba, tanto de la teoría histórica de la interpretación como de la física y metafísica. Eticamente, viene interpretado Osiris (vida de familia) como padre, Isis como madre, Horus como hijo, y Nephthyus como hermana. Física y metafísicamente, es Osiris el elemento líquido, el Nilo, Isis la tierra, Horus el mundo de los fenómenos. El origen de las cuatro substancias primordiales ó *elementos*, en los cuales consiste el mundo, ha de buscarse en Egipto (Ra-Tum, Schu, Queb y Osiris = fuego, aire, tierra y agua). Históricamente, los dioses recibieron los nombres y títulos de los Faraones, por ejemplo, Ra el primer Faraón (= la gran casa) de Tebas. El rey se consideraba como hijo corporal del dios Ra (1).

Esta evolución impidió que la idea de un dios sin nombre, de un soberano universal, condujera en Egipto al reconocimiento de la unidad necesaria de un Dios suprasensible, á un monoteísmo perfecto, como ocurrió entre los indos, aunque sólo en el momento en que se hubo agotado la fuerza de la invención mitológica y de la fe con el mé-

(1) Amélineau, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1898, 47; Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 1885-1887, 88, 694; Reitzenstein, *Archiv f Religionswiss.*, 1904, 402; Wiedemann, ibid., 475.

todo de la investigación racional. Además, lo descubierto, en cuanto era un eficaz reconocimiento, quedó limitado á pocos privilegiados. Esta aspiración entró demasiado pronto en Egipto, de modo que no pudo elevarse sobre la mitología. Se progresó hasta dioses conceptuales, pero á su lado se mantuvieron los antiguos.

8. Sabeísmo. Formación de los mitos. Tifón. El origen de la religión egipcia es enteramente desconocido.—El *politeísmo* propiamente dicho comenzó á prevalecer gracias á la deificación de la naturaleza, merced á un verdadero *sabeísmo*, que se disolvió por efecto de la *formación de los mitos*. Hoy se combate seriamente que Tifón entrase en el mito Osiris merced á influencias semítico-fenicias como representante del principio malo (1). El mismo Set (también Tebha, en griego Tifón), confundido con aquél, y por los Hyksos confundido con Sutech (= Baal de los semitas), es, con Hor, una divinidad originaria de Egipto; pero hasta el último milenario antes de Cristo no aparece como causa del mal, en oposición al sabio y caritativo Usiri. Set es idéntico á Nubti. El mar salino, como todo lo que es desagradable, mezclado é impuro, le pertenece; por este motivo jamás fueron los egipcios un pueblo navegante (2).

Los *griegos* contribuyeron más que los semitas al desarrollo de aquella religión. Los símbolos mismos se convirtieron en divinidades. El sol, como símbolo más antiguo, fué elevado á la categoría del dios-sol Ra, el sol poniente á la de Tum, el sol del mediodía á la de Horus, el sol oculto en la noche á la de Osiris, el cual se levanta junto con el sol, etc. El proceso inverso, es decir, que tuvo lugar una ascención lenta de lo sensible á lo eterno, y que la fuerza del sol fué el primer objeto de adoración, no es verosímil, aunque el sol aparece desde muy antiguo como

---

(1) Strauss y Torney, *Altägypt. Göttergl.*, I, 85, 105, 176, 274, 303; Ebers, Brugsch, etc.

(2) Pierret, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 120; Ebers-Guthe, *Palästina*, II, 1884, 59.

símbolo de la divinidad, y la esfera solar como residencia de ella. Si hace ya 4000 años que llegó en Egipto la especulación á un punto tal que todavía hoy no ha sido superada [1], y si la teodicea (Teología natural) en casi todas sus formas fué inventada hacia el siglo XVIII antes de J. C., esto es un argumento del alto grado á que llegó la religión egipcia, un hecho que nos advierte que no debemos hacer precipitadas conclusiones sobre lo pasado. No son suficientes por sí mismos ni el simbolismo ni la explicación filosófica ni la evolucionista. El desarrollo de la religión, de la ciencia y del arte egipcios precede á la Historia; en la Historia sólo hay modificaciones, si bien modificaciones más graves de lo que se ha creído hasta ahora. «Egipto desarrolló y consolidó, como ningún otro pueblo lo hizo, todos los elementos que pueden formar parte de un sistema religioso: animismo, fetichismo, politeísmo y monoteísmo. Pero de éstos conocemos mejor los últimos, y especialmente el último [2].»

Dos veces se intentó, precisamente por los semitas, oponerse al politeísmo mitológico; pero en vano. Hacia el año 2000, el Faraón de los hyksos *Apapi* no quiso permitir más dioses que Set y Amón-Ra, y medio siglo después, el Faraón *Chuenaten* (esplendor del disco solar), cuarto Amenhotep de la dinastía XVIII, nacido de una semita (ó libia), Tü, y casado con una princesa siria, trató de dar exclusiva soberanía al dios del Sol, Atén-Ra, en oposición á Amón [3]. Esta tentativa fracasó también.

9. Dualismo sexual. Mito de Osiris. Dioses de los muertos, dioses de los elementos y del sol.—Ya antes se había insinuado en la unidad un *dualismo sexual*, por

(1) Fritz, *Aus Antiker Weltanschauungen*, 59; Vigouroux, *Die Bibel*, II, 22; Sayce, *Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen*, 1886. De igual modo, Brugsch, Strauss y otros. También Strauss trata de dar en el II vol. un «origen é historia» de la antigua fe egipcia. Sayce, *The Religions of ancient Egypt and Babylonia*, 1902; Budge, *The Gods of the Egyptians*, 1904.

(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1886, 46; II, 1895, 336.

(3) *Kath.*, II, 1900, 193; Steindorff, *Die Blütezeit des Pharaonenreichs* 1900; Amélineau, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1898, 177.

lo cual aparecen divinidades femeninas: Neit, Nut, Pacht y Hator. Esta última, «reina del cielo,» es la diosa más difundida y frecuentemente representada en los templos. En las tríadas de los cultos locales, el *propator* llegó á ser un padre; la materia primordial, una madre; el niño, un hijo ó una hija. Pero el padre es el esposo de su propia madre, es decir, padre de sí mismo (autopator), ó hijo de su hijo. La madre se hace hija de su hija; el hijo, padre de su padre ó de su madre. En Osiris-Isis, esto es, la esencia primera ó la fuerza que habita en los cuatro elementos, recibió este dualismo una expresión naturalista-panteísta, como contraste entre espacio y luz, entre tempestad y tinieblas.

El *mito Osiris*, que más tarde se hizo común, pone á Osiris, en cuanto dios del Sol y del Nilo, en lugar de su cuñada Isis. Ambos corresponden al Bel y al Baaltis babilónicos. Set-Tifón, hermano y enemigo de Osiris, lo mata y lo despedaza; es vencido por el hijo de Isis, Horus, pero libertado de nuevo por Isis, Osiris sobrevive en Horus y tiene al mismo tiempo dominio en el *reino de los muertos* (1). Así, pues, la rotura de la unidad de Osiris sólo fué el paso á una unidad espiritual más elevada. El mismo proceso se repite en el transcurso de cada año, como, según Herodoto, se representaba anualmente en Sais. Es indudable que en la conciencia del pueblo se perdió la relación de la unidad de Dios eficiente en la naturaleza, y condujo á la deificación de los fenómenos en particular. Maspero llega á negar toda forma de abstracción.

La lucha entre los dioses debió degenerar para el *pueblo*, en una lucha entre los buenos y los malos espíritus. Ya los egipcios de la más remota antigüedad tuvieron gran número, por no decir una multitud, de tales seres sobrehumanos, contrarios á los dioses, en guerra con ellos, y designados, por este motivo, como espíritus malos, esto es, como demonios. Los secuaces y cómplices de Set, de los que habla la

---

(1) Sobre el lamento de Osiris, v. Baumgartner, *Weltliter.*, I, 116.

leyenda y que tomaron parte en los combates de los dioses, no pueden ser más que entes de esta naturaleza. A la cabeza de ellos estaba Apap, la serpiente. Osiris y Apis (= Serapis [1]) desempeñaron la parte principal en el *culto serápico* introducido más tarde, porque el Apis muerto y enterrado llegaba á ser un Osiris. Thot y Horus, y especialmente Osiris é Isis, sobrevivieron á todos los demás, como los dioses de los cadáveres. La lucha con Tifón recuerda la primera caída, y su persistencia recuerda el pecado original [2].

Así se explican las *tres clases* de dioses egipcios de diferente origen: *dioses de los muertos, dioses de los elementos, dioses del sol.* Los primeros son Sokari, Osiris é Isis, quizás también el más moderno Horus, es decir, el mancebo que venció á Set (Heracles) y enterró á su padre, Anubis, Nephthys (Nebt'hat). Entre los dioses de los elementos, Siv representa la tierra, Nut el cielo, Nu las primeras aguas, y Hapi, y probablemente Sovk, Set-Tifón, Horu (Hor como más antiguo, es decir, que después del vencimiento de Set dirigió el gobierno de Egipto y del mundo), Ptah y otros, el Nilo. Los dioses del Sol son Ra, Shu, Onhuri, Amón y otros [3].

10. Culto de los animales y fetichismo.—Como última fase de la idolatría egipcia debemos recordar el singular *culto de los animales,* que tanto horror provocó en paganos y cristianos, como testigos presenciales que fueron de él, y que hizo pasar á Egipto como el país clásico de la idolatría [4]. En efecto, creían firmemente que los

(1) Clem. Alej., *Coh.*, 4; Oríg., *C. Cels.*, 5, 38; Strauss y Torney, *Altägypt. Göttergl.*, I, 455; Preuschen, *Mönchtum. Serapiskult.*, 1903; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 118.

(2) Kayser, *Kathol.*, 1882, 626; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 53.

(3) Maspero, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 125; *L'hist. ancienne*, I, 26.

(4) Herod., 2, 65-76; 3, 28; Diodor. Sic., 1, 89-90; Estrab., 17, 38-40; Plut., *De Is. et Osir.*, 71, 77; *Deut.*, IV, 16-18; V, 8; *Ex.*, XX, 2-4; *Lev.*, XXVI, 1; *Sap.*, XIII, 18; Arístid., *Apol.*, 12; Clem. Alej., *Coh.*, 2; Oríg., *C. Celsum*, 5, 34, 39, 51; Cipr., *Ad Demetr.*, 12; Eus., *Praep.*, 2, 1; 3, 5; Atan., *C. Celsum*, 23; Döllinger, *Judentum u. Heidentum*, 423, 445; Saussaye, *l. c.*, I, ² 109; Scholtz, *Götzendients*, 21; Schultze, *Gesch. d. Unt.*, I, 233; Wiedemann, *Arch. f. Religion swiss.*, 1904, 478.

egipcios adoraban á los animales como divinidades. Pero tal culto parece que no fué general ni existió desde el principio, por más que también divergen las opiniones sobre su origen y su importancia.

Los clásicos explican el culto de los animales, según una leyenda etiológica, como derivado del temor de los dioses á Tifón y á los gigantes ú hombres. En cuanto al fondo naturalista y panteísta de la religión egipcia, era fáci, á los modernos poner en relación el culto de los animalesl ó con la hipótesis hoy en moda del origen *fetichista* de la religión (totemismo), ó con el *mito cosmológico*. La primera explicación se apoya, en general (indos), en la religión primitiva natural y en el culto de los animales por parte de los negros, en particular. Pero entre los egipcios, la Mitología se unió con el culto de los animales nacido en un período más antiguo; por consiguiente, no tenía por efecto envilecer la idea de los dioses, sino fomentar la adoración de los brutos, cuyo significado religioso, por lo menos para los sacerdotes, de fetichismo que era, se hizo simbólico [1]; y que gracias á la zona zodiacal, el culto de los animales adquirió gran importancia con respecto á la agricultura, como en general, entre los egipcios, el sólido orden del cielo no permitió que se explicasen mucho los caprichos de las fuerzas de la naturaleza.

Pero esta explicación se funda en la falsa hipótesis relativa al origen y desarrollo de la religión, y contradice todo lo que antes se ha dicho de la religión egipcia. El culto de los animales es el más reciente, no el más antiguo; y aun Manetón dice que en tiempo del rey Kaiechos (Kakau) «empezaron á tenerse por dioses los animales Apis y Mnevis en Heliópolis, y el macho cabrío en Mendes.» Pero este rey debió haber reinado mucho antes de la última mitad del siglo XXXIX antes de

(1) Siebeck, *Religionsphil.*, 82; Drey, *Apologet.*, II, 118; Maspero, *L'hist. anc.*, I, 28; Wiedemann, *Aegypt. Relig.*, 90; Saussaye, *l. c.*, 1, [2] 106. La interpretación simbólica de los sacerdotes, v. en Clem., *Recogn.*, 5, 20; Oríg., *C. Cels.*, 4, 18.

J. C. (1). Á lo más pueden incluirse las huellas genéricas del culto de los animales entre los «elementos más antiguos» de la religión egipcia.

A esto se debe también el hecho de que el culto de los animales entre los egipcios, por mucho que entre las masas degenerase en idolatría, nunca excluyó del todo el sentido divino, ni se envileció hasta el culto de hienas y serpientes, como practican los negros, culto que está ligado al objeto material y va postergando el espíritu. Hasta el tiempo en que se compuso el Libro de los Muertos, no se confirió especial dignidad á los «animales sagrados,» dignidad por cierto muy genérica entonces. Aunque los negros revelan cierta afinidad con los egipcios, en el culto de los animales, y especialmente de la serpiente, su culto presupone la metempsícosis, y va dirigido á los antepasados. Pero la zoolatría egipcia nada tiene que ver con la metempsícosis, sino que más bien indica una deificación de la naturaleza.

11. Naturalismo panteísta.—Según esto, parece más probable que el culto de los animales fué una consecuencia del *naturalismo panteísta*, en el cual también seres de la naturaleza, como los animales, pueden concebirse como de la misma esencia de Dios, con el que parecían afines, esto es, como manifestaciones qué Dios hace de sí mismo. Esto pudo hallar confirmación al observar el instinto de los brutos, en los cuales parece manifestarse la objetiva razón divina (2). Además, las figuras de animales representaban á los sentidos el supuesto proceso de la naturaleza, y las divinidades que participan de él. Que el escarabajo se refiere al origen, al génesis, á la paternidad, y el buitre (mut) á la maternidad, es un hecho ya confirmado por estudios lexicológicos (3). Las ogdoas fueron representadas

(1) Strauss y Torney, *Essays*, 44; *Altägypt. Relig.*, I, 452; Ratzel, *Völkerk.*, II, 2 47, 744; Wiedemann, *Arch. f. Religionswiss.*, 1904, 478.
(2) Ya P. Brinton da esta explicación á propósito de la trilogía de los indos. V. *The cath. Univ. Bull.*, 1904, 57.
(3) Brugsch, *Rel. u. Mythol.*, II, 114, 158; Saussaye, *Lehrb.*, I, 2 110.

por cuatro parejas de hombres y mujeres. Aquéllos tenían cabeza de rana y éstas de serpiente, ya que la rana y la serpiente se consideraban como creaciones elementales de animales, que parecían haberse engendrado directamente de la tierra. La rana es semejante á la *anabiosis* ó revivificación, y por ella se figuraba el origen de la primera criatura del barro primitivo del caos. De tiempo en tiempo se unen con ella los escarabajos. La serpiente simbolizaba con sus mudas la periódica renovación del orden universal, basado en el curso del sol.

Pero cuando este simbolismo, relacionado con el proceso de la naturaleza, quiso aplicarse al culto de los dioses que obran en ella, estando ya en uso el figurar con imágenes y simulacros el ser de Dios, convenía escoger una forma que representase de una manera sensible esta fuerza divina. Tal es la *cabeza de animal* en cuerpo humano, la cual, como un jeroglífico explicativo, constituye la parte principal de toda la figura y aparece sólo como lánguido y reflejo rayo del sol divino. La cabeza de carnero es la representación de la fuerza viril; la cabeza de toro, la fuerza engendradora; la cabeza de vaca, la naturaleza que produce y nutre; la cabeza de rana, lo primitivo; la cabeza de chacal, la naturaleza tutelar y protectora; la cabeza de gavilán, la propensión á lo alto; la cabeza de buitre, lo maternal, y la cabeza de ibis, la misión y el mensaje [1].

Con esto vinieron á ser los animales, en general, *símbolos de la divinidad;* pero los egipcios fueron en este punto más allá que los babilonios y los griegos, los cuales, en la época antigua, tuvieron también simulacros con cabezas de animales, que más tarde se redujeron á puros símbolos. Los egipcios hicieron de los animales un objeto de culto; por ejemplo, el Apis (toro), el cual se veneraba y embalsamaba en Memfis, y el gato en Bubastis; además, el cocodrilo y el hipopótamo, venerados en algunas comarcas y perseguidos en otras. Así se explica que diversos ani-

(1) Brugsch, *l. c.*, II, XVIII, 180; Straus y Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 31.

males fueran adorados en diversos lugares, y que, como dice Atanasio, los mismos animales se tuvieran por dioses en una ciudad y fueran comidos en otras. Pero eran tanto más venerados cuanto más conexión tenían con la vida; por ejemplo, el ibis, que viene con los desbordamientos del Nilo, el chacal, que está cerca de las sepulturas, porque allí se ofrecen víctimas. Por último, fueron servidos y cuidados de una manera asquerosa como dioses encarnados. En tiempo de los Tolomeos, se tenían ya los símbolos como divinos, aunque los sacerdotes nunca perdieron de vista enteramente el simbolismo. Verdad es que el fetichismo jamás fué tan grosero como entre los negros; no obstante esto, á los egipcios de la época posterior pueden aplicárseles las palabras de Herodoto: «Todos ellos son hechiceros (fetichistas).» El padre de la Historia observa también, especialmente respecto al pueblo egipcio, entregado á la *superstición* y á la *astrología*, que estableció costumbres y organismos absolutamente contrarios á los de los demás pueblos [1].

Hartmann divide la evolución religiosa en naturalista (cielo, sol, tempestad), en zoomorfa y en antropomorfa. Los egipcios, los indos y los israelitas no pasaron del grado zoomórfico (culto de los animales); los persas ni siquiera lo tocaron. El antropomorfismo de los dioses entre los griegos, es decir, el descenso de lo sublime á lo vulgar, sería, pues, la meta de la evolución.

12. Culto y costumbres. Solicitud por los muertos. Inmortalidad.—El *culto* y la *moral* son el elemento culminante de la religión polimorfa de los egipcios [2], la cual era popular y subsiste todavía en gran parte. Para habitación de los ídolos se erigieron grandiosos *templos*. Para el servicio de los sacrificios existía un *cuerpo*

---

(1) Oríg., *Ad Rom.*, 2, 13; Scholz, *Götzendienst*, 11; *Realenzykl.*, IV, ³ 418; Saussaye, *l. c.*, I, ² 153.

(2) Amélineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne*, 1895, 198, 225. Sobre la circuncisión, véase *Théol. Lit.-Zeit.*, 1902, 518.

de sacerdotes, de muy remota antigüedad, numerosísimo y dividido en varias órdenes; pero no separado en casta, con circuncisión y especial consagración. En la vida y en el servicio se exigía de ellos la pureza más severa. Los sacerdotes eran á la vez los sabios y los educadores. A ellos debe Egipto su gran civilización, que lo puso á la cabeza de las naciones. Las fiestas mensuales ó anuales se celebraban con procesiones solemnes acompañadas de danzas y música. El *rey*, como representante de la divinidad, de cuya soberanía era continuador, recibía también honores divinos. No obstante esto, el número de reyes venerados después de muertos, es pequeño. La *adoración de los antepasados* está en conexión con esto, lo cual es un rasgo fundamental de la religión egipcia, pero no degeneró en culto de dioses. Por este motivo, yerran los más modernos filósofos de la religión al poner el animismo, junto con el fetichismo, como fundamento de la religión. Ya Toland, sin profundizar bien la cosa, deriva la religión de la adoración de los muertos entre los egipcios, pues éstos fueron los primeros en sustentar la idea de la inmortalidad, del cielo y del infierno, del mundo de los espíritus y de la nigromancia (1).

Conocidísima es la gran solicitud con que los egipcios miraban los *cadáveres* y las *sepulturas*. Las pirámides erigidas en Memfis durante las dinastías cuarta y quinta, son también testimonios de ello. Momias, con sus ataúdes cubiertos de inscripciones, que contienen escritos que hablan de la bienaventuranza y de la pena eterna en la otra vida, no faltan hoy en ningún museo. La frase de Diodoro de que, para los egipcios, las casas sólo eran albergues transitorios, y las tumbas de los muertos moradas eternas, está cada vez más confirmada por las exhumaciones. La estimación popular de los antiguos cristianos á las tumbas, es una herencia de la antigüedad (2). La orien-

(1) Lechler, *Deismus*, 465; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1891, 149.
(2) Erman, *Die ältesten Vorstellungen des Aegypter vom Leben nach dem Tode*, «*Sitzungsber. der preuss. Akad.*, 1898, cuad. 25.

tación de las pirámides hacia levante, tiene un fin religioso.

De esta manera se comprueba también lo que dice Herodoto de la creencia de los egipcios en la *inmortalidad*. Los egipcios—dice—fueron los primeros en enseñar la inmortalidad del alma en la forma del dogma de la metempsícosis, y ciertamente, ningún otro pueblo ha concedido tanta importancia á la idea de la inmortalidad en relación con ciertas metamórfosis en el más allá. Con todo, no ha de confundirse con esto la llamada por Herodoto metempsícosis (posterior) [1], pues es más bien una metensomatosis. El alma puede volver al cuerpo en cualquier tiempo y transformarse en diferentes figuras (cordero, gavilán con cabeza humana, golondrina, serpiente, cocodrilo, loto con cabeza de hombre) [2]. La inmortalidad se concibe, en primer lugar, en el sentido de una continuación de la vida en este mundo. La muerte no es un mojón entre la existencia de este mundo y otra clase de existencia en el otro, sino el paso á una parte de la vida en la cual se halla la retribución de lo que se ha hecho en este mundo. El alma desciende al infierno (amenti), y se presenta ante un severo tribunal de 42 jueces, que en el Libro de los Muertos está descrito extensamente. Allí debe demostrar que está libre de los pecados que conducen á la condenación (al Duat, infierno), y que ha hecho buenas obras. El alma considerada justa, recibe la inmortalidad; la perversa debe atravesar todavía una segunda existencia, y si también ésta resulta pecaminosa, es aniquilada por el fuego. Puede verse egoísmo en esto, pero es preciso confesar con Hartmann: «La traslación del centro de gravedad del egoísmo terrenal al celestial, del amor propio temporal al eterno, encierra en sí la intensificación más elevada de la religiosidad, y, por este motivo, debe considerarse como progreso de inmensa importancia [3].»

---

(1) Zeller, *Gesch. des griech. Philosophie*, I, [5] 2, 62.

(2) Döllinger, *Judentum u. Heident.*, 429; Strauss y Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 476, 497; Wiedemann, *Aegypt. Gesch.*, 192; *Rel.*, 123.

(3) Hartmann, *Rel. Bewussts.*, 200; Siebeck, *Religionsphil.*, 84. Véase una descripción en Strauss y Torney, *l. c.*, I, 478; Naville, *Das ägyptische*

13. Embalsamamiento y resurrección de los muertos.—La cuidadosa *conservación del cadáver* se consideraba como condición ineludible para la vida futura; pero entre tanto el muerto existía como Khu ó reduplicado espiritual (doble) cerca de la momia, como Ba en forma de una llama en los Campos Elíseos. A esto se unía el viaje del alma en la barca de Ra. Después aparecía el alma como pájaro con cabeza humana en la otra vida delante del tribunal. Muy interesante es una inscripción, que se repite frecuentemente, en los sarcófagos egipcios, hallada en el féretro del Mencaura (Mescerino) de la cuarta dinastía. El rey está descrito como hijo del cielo y de las aguas primitivas del océano celeste (Nut), y como heredero del dios de la tierra (Seb). Permanece eternamente bajo la protección de su madre (Nut) y por eso tiene defensa contra todos los enemigos en la otra vida. De esto se sigue que la religión egipcia había recibido ya entonces la forma con la cual persistió más tarde. También se cita ya á Osiris. Al mismo tiempo nuestro texto demuestra que, ya en el cuarto milenario, la creencia en la inmortalidad del alma estaba plenamente desarrollada, y que entonces se consideraba útil la conservación del cuerpo para esta inmortalidad. Los textos egipcios han mostrado como errónea la antigua opinión de que, según la creencia egipcia, el alma debe perecer á la vez que el cuerpo, y que lo embalsamaban para salvar el alma de esta destrucción eterna. En contra de esto han demostrado que se creía que el alma, en tanto que existiera el cuerpo, podía volver á él, recobrar su forma, pasear por la tierra, ó, permaneciendo en el ataúd, oir las palabras dirigidas á ella.

La *resurrección*, en la que confiadamente se creía, no excluye una transformación de los cuerpos. Puede inten-

---

Totenbuch der 18 bis 20. Dynastie, 1886; Baumgarntner, *Weltlit.*, I, 93; Maspero, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 265. Acerca de la costumbre de poner en la tumba escritos sobre asuntos escatológicos, v. Karl Schmidt, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, XXXII, 52. Sobre la teofagia (en la vida futura), la antropofagia y los sacrificios humanos, según los egipcios, v. *Controverse*, I, 1884, 78. Sobre Micerino, v. Maspero, *L'histoire*, 67.

tarse explicar esta fe por el cambio del día, del mes, del año, y por el crecer y decrecer del Nilo; pero de esta manera se tendrá sólo una analogía, que en esencia ha existido también en otros pueblos, pero que no aclara precisamente la cuestión principal. Porque en todos estos fenómenos físicos se ofrecen experiencias de hechos, pero no de la inmortalidad ni de la resurrección. Las *oraciones y los sacrificios por los difuntos*, que alcanzan hasta el año 5000, se consideraban como deber sagrado, que incumbía especialmente á los hijos. Por esto se explica que el tener hijos llevara consigo bendiciones [1].

14. **Completa teoría moral.**—Según esto, puede afirmarse que también la doctrina moral de los egipcios era bastante perfecta, ya que estaba basada en la esperanza de la vida futura, y quedaba tan distante de una sombría resignación [2] como de la frivolidad eudemónico. Tampoco faltan algunas semejanzas con la legislación mosaica. Diríase que las reglas de la literatura de los papiros se han conservado para atestiguarnos el monoteísmo primitivo de los pueblos civilizados más antiguos. Mucho antes de Moisés, inculcó Egipto máximas que podrían compararse con las leyes de los profetas hebreos y de los filósofos griegos. Digna de particular mención es la *elevada condición* de la mujer. La fidelidad y la castidad eran muy celebradas. La poligamia, aunque no prohibida, no era general, y, á excepción de los reyes, que se casaban aun con sus hermanas é hijas, no degeneró en harén. La igualdad legal de los dos sexos era consecuencia de la monogamia. Se cree también que Egipto fué el primer país en el cual se pusieron las bases para una condición de la mujer digna de ella y proporcionada á la del hombre.

También estaban regulados los *deberes sociales*. No sólo

---

(1) Mariette-Bey, *Musée de Boulaq*, 28, 44, 105; Amelineau, *Essai*, 131, 296, 310.

(2) Contra la derivación del monaquismo egipcio del culto de Serapis (Weingarten), además de Butler y Ladeuze ha escrito también Preuschen (*Mönchtum und Serapiskult*, ² 1903). Según esto, las orientaciones ascéticas serían extrañas á la religión egipcia.

se prohibían los delitos comunes contra las personas y la propiedad, sino también todo agravio, así como la mentira. En cambio, se elogiaba la piedad, especialmente para con las viudas y los desamparados. Esto deja ver cierta analogía con el Decálogo. Los papiros é inscripciones más antiguas inculcan los deberes para con Dios, con los hombres y con el Estado, y glorifican el amor paternal, el filial y el conyugal. Prohibían la embriaguez, la mentira y el asesinato. El Libro de los Muertos hace decir al alma delante del juez: «No he injuriado á los hombres ni he mentido; no conozco pecado alguno, no he dejado de trabajar ningún día, no he matado, no he cometido adulterio, no he robado secretamente, etc.» En los papiros de la época romana se añade una confesión positiva á estas negativas.

15. Cuadro de la vida egipcia.—El cuadro de la *vida egipcia,* fundada en la fe, en el premio y el castigo (en el mar de fuego), despierta en nosotros el mayor respeto. Sobre todas las cosas está la veneración de los dioses, la observancia de su culto y el sacrificio. En el hablar de los dioses, en la difusión de sus imágenes, en el santo temor á su dominio y á los animales sagrados, se manifestaba el profundo sentimiento religioso. Con respecto al prójimo, se apreciaban, como lo más estimable de la vida, la caridad y la misericordia, que también debían ejercerse con los obligados á servir ó siervos, y con los necesitados. Los extranjeros se tenían por inmundos. Numerosas depuraciones y abluciones debían restituirles la pureza. Se respetaba la propiedad ajena; las pesas y medidas estaban rigurosamente reguladas. Se exigía acatamiento al rey, y lealtad y escrupulosidad en los empleos públicos. La elevada condición de la mujer traía consigo que se tuviese como sagrado el matrimonio propio y el ajeno, que se apreciaran mucho la continencia y la castidad, que se aplicase la muerte por el fuego al hombre y á la mujer adúlteros. A pesar de esto, no faltan indicios para concluir que en el antiguo imperio, como en el posterior, reinó gran desenfreno en el trato de los dos sexos. La sodomía y la bestialidad se con-

sideraban, lo mismo que en todo el Oriente, como faltas leves. Pero la dignidad personal consistía en la vida conforme á la justicia, á la veracidad, á la rectitud, á la nobleza en las palabras y en las obras. La modestia, el recato, la moderación, la frugalidad, se tenían como virtudes de los egipcios religiosos.

La vida de los *bienaventurados*, de los glorificados, se consideraba como una continuación, espiritualizada en lo posible, de la precedente vida terrenal. Su alimento eran las comidas y bebidas de los sacrificios. «En lo demás, sus goces y delicias eran semejantes en demasía á los placeres terrenales, y en algunas cosas recuerdan el paraíso mahometano con sus huríes [1].» También en la vida presente, desde la duodécima dinastía (¿3000 hasta 3500?), se advirtió un rasgo señaladamente epicúreo al lado de las doctrinas tradicionales. Por este motivo, no conviene magnificar demasiado el estado moral efectivo. Pero el «sentimiento de lo eterno y de lo infinito, de lo santo y de lo bueno, que rige el mundo, y del cual dependemos, de lo justo y de lo injusto, de la santidad y de la virtud, de la inmortalidad y del mérito», no hubiera podido existir sin influir saludablemente en la vida. Cuando la religión y la moral egipcias decayeron más y más, del Egipto pasó un rico tesoro de cultura científica á los griegos y á los romanos. Alejandría fué el centro de las ciencias y el mayor emporio del mundo. También el tiempo tendió aquí su velo. Teodosio I selló la ruina de la antigua civilización egipcia, cuando destruyó el Serapeion en Alejandría (391 después de J. C.) [2]. La gnosis egipcia y el cristianismo copto tomaron mucho de la antigua religión egipcia [3].

(1) Strauss y Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 494; II, 354; Vigouroux, *Bibel*, II, 29, 79, 175, 214; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1890, 203; I, 1891, 137.
(2) Teod., *Hist. eccl.*, 5, 22; Schultz, *Gesch. d. Unt.*, I, 263; II, 226.
(3) *Kath. Miss.*, 1899, 184; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1890, 203.

CAPÍTULO IX

La religión de los semitas

1. Pueblos semitas. Fondo de su religión.—2. Culto de la naturaleza y carácter deisidemónico. Creencia en Dios omnipotente y en la Providencia. Monoteísmo primitivo.—3. Teocracia. El Politeísmo naturalista.—4. Asirios y babilonios. Assur. División. Hammurabi.—5. Escritos cuneiformes. Beroso.—6. Acadios y sumerios. Camanismo. Semitas. Culto de la luz y del fuego.—7. Ilu. Cielo de los dioses.—8. Creación y Diluvio.—9. Culto y costumbres.—10. Arte y ciencia.—11. Religión de los asiáticos accidentales. Sirios, fenicios y cananeos. Panteísmo monoteísta.—12. Culto orgiástico.—13. Influencia en los israelitas.—14. La fiesta del séptimo día. Fe en la inmortalidad.—15. La religión de los árabes.—16. Costumbres.—17. Observación final.

1. Pueblos semitas. Fondo de su religión.—Los *semitas*, por más de un concepto afines en cultura á los egipcios, y que, al par que éstos, por sus relaciones con el pueblo elegido, conquistaron desde antiguo lugar importantísimo en la historia de la revelación, representan una civilización antigua, pero ya perdida. Se cuentan entre los semitas, los semitas occidentales: hebreos, fenicios y púnicos; los semitas septentrionales ó arameos: sirios, samaritanos, nabateos y mandeos; los semitas orientales: babilonios y asirios; y los semitas meridionales: árabes, sabeos y etíopes. Los descendientes de Sem ocuparon los países que se extienden desde la Mesopotamia superior hasta el límite de la Arabia meridional, y desde las orillas del mar Mediterráneo hasta el Tigris. Su catálogo (*Gén.*, cap. X) procede geográficamente de Oriente hacia Occidente. Los cananeos se cuentan en la genealogía de los pueblos como hijos de Cam. La moderna antropología está de acuerdo con ello, aunque su lengua sea semítica. Los caldeos ni siquiera se mencionan. El Antiguo Testamento los relaciona con Babilonia sólo desde II *Rey.*, XXIV, 2.

2. Culto de la naturaleza y carácter deisidemónico. Creencia en Dios omnipotente y en la Providencia.

Monoteísmo primitivo.—Si queremos poner de relieve la *índole fundamental* común de las religiones semíticas, podemos mencionar el *excesivamente* rudo *culto de la naturaleza* y la deificación de las fuerzas físicas, por una parte, y, por otra, de los cuerpos celestes, especialmente de aquellos que, por su movimiento visible, fueron objeto de observación (astronomía y astrología), y también el carácter supersticioso con magia y adivinación (magos caldeos). Los dioses son no sólo protectores de su tribu, sino también dioses de la naturaleza. Con esto se relaciona la diferenciación de la divinidad en un principio masculino y otro femenino. Este culto de la naturaleza formá como un puente hacia la religión de los pueblos salvajes.

Pero, además, es común á los semitas posteriores el reconocimiento de la soberanía ilimitada, la *omnipotencia* y potestad de Dios, mitigadas tan sólo por su justicia, misericordia y gracia, así como también la veneración de Dios en la Historia en cuanto *providencia* (1), Mientras las religiones arias son teantrópicas, las semíticas tienen un carácter teocrático. En éstas se considera la creación de todas las cosas sin seres intermedios, en aquéllas hay emanación de Dios; en las primeras la fuerza está sobre todo; en las segundas, la lucha; para los arios el hombre se hace Dios, y Dios se hace hombre, para los semitas tal principio parece absurdo. Estos buscan á Dios fuera, los arios dentro, en el corazón. Lo cual supone que los semitas adoraron dioses personales elevados sobre la naturaleza, y que al principio eran afectos al *monoteísmo* (2). En contradicción

(1) M. Müller, *Religionswissensch.*, 140; Kuenen, *Volksreligion*, 24; Tiele, *Babylonisch assyrische Geschichte*, II, 1888, 537; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1897, 384. Sobre el carácter lingüístico, v. Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, 1881; *Altisraelitische Ueberlieferung*, 1897, 204; Winckler, *Gesch. Babyloniens u. Assyriens.*, I, 1892; Lagrange, *Revue bibl.*, 1901, 27 (contra Winckler, que pone Arabia como cuna de la raza semítica). *La Méthode historique*, 1903, 59; Jastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, I, 1905.

(2) Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidn. Relig. des Altert.*, 122; Vigouroux, *Die Bibel*, I, 347. Renán retiró su afirmación: *Histoire du peuple Israel*, I, 1887, 33 (caracteres de los desiertos). V. también Strauss y Torney,

con la Historia, que habla en pro del politeísmo, se quiso proclamar el monoteísmo como propiedad de la raza semítica (Renán), propiedad que reapareció otra vez en Mahoma.

3. Teocracia. El Politeísmo naturalista.—Con la creencia en un solo y soberano señor, en un Dios que lo gobierna todo, está inseparablemente unido el profundo *respeto* y acatamiento á la potestad divina. Por este motivo, el único y *verdadero rey* para los semitas es el Dios supremo; el príncipe terrenal es sólo su representante. Los reyes no reciben honores divinos como en Egipto (1). Lo mismo que los arios tuvieron en *Dyu* un nombre común de la divinidad, el cual indica una antigüedad muy remota, así los semitas poseían en *El* (Babel = puerta de Dios; en babilónico Ilu, en acadio An, Anu, el Dios del cielo, el rey; Babilu ó Babili = puerta de Dios, Babilani = puerta de los dioses), una palabra indicadora de Dios, la que nos da fe de su primitiva unidad religiosa y lingüística.

La etimología de la palabra es insegura. Según unos, ha de derivarse de *ul*, *alah* = fuerte; pero según otros, debe designar la divinidad abstracta, la unidad de lo divino, de cuya fuente han brotado todos los dioses (2). Lagarde y Delitzsch quieren interpretarla como igual á la proposición *el* = hacia, como término, porque se habían imaginado á Dios habitando en el cielo. Como quiera que sea, se dice que la etimología no es lo más importante; lo principal es que aquellas tribus semíticas septentrionales (cananeas) que encontramos establecidas hacia el año 2500 antes de J. C. tanto en el norte como en el sur de Babilonia, y cuyo más grande monarca fué después (hacia el 2250, ó 2050 según Schiel) el rey Hammurabi, concibieron y adoraron á Dios como un *ser espiritual único*. Mas esto no se reco-

---

Essay, 59, 170; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 162, 255; Hommel, *Altisrael. Ueberlieferung*, 74, 291.

(1) Es contestación de Tiele (*Babyl.-assir. Gesch.*, II, 18, 26, 492), pero concede que este culto se suscitó mucho más tarde en Asiria y Caldea.

(2) Bäthgen, *Beiträge zur semitisch. Religionsgesch. Der Gott Israels und der Heiden*, 1888, 270, 285; König, *Bibel u. Babel*, 1902, 31.

noce ni en la etimología ni en la consecuencia. En el códice de Hammurabi tiene gran parte el politeísmo. Si quieren admitirse «corrientes monoteístas en la religión babilónica» (A. Jeremías), consisten éstas en consideraciones filosóficas respecto á la unidad del mundo, ó en la subordinación de los dioses locales á Marduck (henoteísticamente), pero sólo en sentido cuantitativo, no cualitativo, como solamente aparece el Dios histórico en la Antigua y en la Nueva Alianza, Padre de los hombres, que en Jesucristo redime á todos. Por otra parte, se discute que los babilonios y los asirios tuviesén un Ilu Dios en sí, conceptual y superior á los más altos dioses. El único documento justificativo se apoya en una falsa interpretación equivocada (1). Fuera de esto, las huellas del monoteísmo en la religión conocida son escasísimas.

Todo lo dominaba un *politeísmo naturalista*. Los diversos nombres que se dieron al Dios único para designar sus diferentes atributos, eran personificados, y por este motivo, distintos del Dios único. El politeísmo recibió un nuevo impulso, aquí como en otros países, por la reunión de las diversas divinidades de las tribus en un solo Panteón, ya que al principio cada tribu y cada ciudad tenía sus dioses propios, á los que dedicaban culto especial, pero sin poner en duda las divinidades y el poder de las divinidades de ciudades y pueblos extraños. Los semitas esperaban de los dioses ayuda contra los enemigos, consejo por el oráculo ó el adivino, y juicio acertado en los casos difíciles (2).

(1) Tiele, *l. c.*, II, 539; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1889, 312; Kerber, *Die religionsgesch. Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments*, 1897, 80. V., empero, Lenormant, *L'histoire ancienne*, V, 227; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 189; II, 1904, 246.

(2) Fischer, *Heidentum*, 182; Saussaye, *l. c.*, I, ² 174. Sobre los monumentos é inscripciones nuevamente descubiertos, v. Wachsmuth, *Einleit.*, 376; Hommel, *Allg. Ztg.*, 1888, cuad. 293. Sobre los acadios, Siebeck, *Religionsphilos.*, 80. Sobre la escritura, Tiele, *l. c.*, II, 557; *Gesch. der Religion im Altert. bis auf Alexander d. Gr.* en alemán del griego, I, 1; *Gesch. der ägypt. und babilonisch.-assir. Religion*, 1895; I, 2; *Gesch. der Rel. in Vorderasien*, 1896; Smith, *Die Religion der Semiten*, 1899; Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1905.

4. Asirios y babilonios. Assur. División.—Asiria y Babilonia se complementan [1]; pues Nínive y Babilonia representaron, en verdad, razas étnicamente distintas, pero no pueblos diferentes religiosa y lingüísticamente, ni siquiera dos reinos, aunque entre ambos tuvo lugar una lucha incesante, hasta que al fin consiguió Sargón (722-705) la sumisión de Babilonia; Senaquerib conquistó la ciudad en 689. Tan sólo la única designación de Dios, Assur, es propia exclusivamente de los asirios. Assur (el que trae la salud) es probablemente el primer antepasado divinizado de los asirios, el segundo hijo de Sem, que dió su nombre al país.

La Historia de ambos reinos se divide comúnmente en un *período antiguo babilónico*, otro *asirio* y un tercero *neobabilónico*. El primero corresponde á una antigüedad remota, pero no anterior á la semítica, casi hasta el siglo XXXVIII (según otros, el XXIX) a. de J. C. (Sargón I, 3750). Este período tiene mucha importancia por obra de Hammurabi (2250), pues éste hizo de Babilonia la capital del hasta entonces independiente reino de Caldea. El segundo período comienza con el siglo XIV, en el cual el poder asirio, independiente desde tiempo inmemorial, ó, por lo menos, antes de 2000, empezó á desarrollarse con más fuerza, y desde 745 á 609 entra en una nueva época. El corto período neobabilónico empieza con la conquista de Asiria y la destrucción de Nínive por los babilonios y los medos (608; 626 por los escitas). El hijo de este conquistador, Nabopolasar, fué Nabucodonosor, uno de los más grandes dominadores del Oriente. Bajo sus sucesores decayó rápidamente el poder, hasta que Ciro (539) acabó con él conquistando á Babilonia.

5. Escritos cuneiformes. Hammurabi. Beroso.—Los originales babilónicos, cuyas copias son los *escritos cuneiformes* sobre ladrillos, encontrados en la antigua Níni-

(1) Winckler, *Gesch. Babyloniens u. Assyriens*, 1892, 3; Hoberg, *Genesis*, 100; Saussaye, *l. c.*, I, ² 193. Hommel, por lo contrario, supone á los asirios como árabes primitivos (*Altisraelit. Ueberl.*, 144).

ve y en sus cercanías, en el siglo VII a. de J. C., alcanzan probablemente hasta el año de 2000. Recientemente se ha desenterrado en Tello, en la Babilonia meridional, una colección entera de antiquísimos documentos, que se remontan al cuarto, ó quizá al quinto milenario antes de la era vulgar, y muestran la cultura sumérica en su florecimiento. Las excavaciones de los americanos en el Templo de Bel, en Nippur, son testimonio de la antigua civilización sumérica en esta metrópoli político-religiosa, hacia el año de 4000. También se han descubierto documentos en escritura cuneiforme (crónicas de los babilonios) que prueban la identidad de Tiglatpilesar y Phul. En Tell-el-Amarna (Egipto) se encontraron tablas de barro con inscripciones cuneiformes correspondientes á la mitad del siglo XV a. de J. C. Son correspondencias de reyes y príncipes babilónicos, sirios y filisteos con el Faraón de entonces, Chu-en-Aten, introductor de un monoteísmo solar. Por consiguiente, cien años antes de Moisés tenemos una correspondencia cuneiforme [1]. Pero la escritura cuneiforme nació de la escritura jeroglífica de los antiguos caldeos. Esta última se eleva por lo menos al cuarto milenario y llegó á los caldeos probablemente de un pueblo navegante de mayor cultura, pero no se cree probable que dependa de las escrituras contemporáneas china y egipcia. «Lo único posible es que estas tres clases de escritura tengan un origen común; pero que en cada uno de los tres pueblos se desarrollaron con independencia,» pues todos escriben de arriba abajo y de derecha á izquierda. Los objetos y figuras ofrecen al lector el lado anterior. Con este hallazgo se prueba que en el siglo XV, en la época de la dominación egipcia, «el babilonio fué el lenguaje oficial en toda Siria, y que en él las dinastías sirias se carteaban con su soberano, el Faraón,... hecho que, á pesar de todo lo que sabíamos, ha

(1) Winckler, *Die Tontafel von Tell-el-Amarna*, 1896; *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 224; *Die Zeitalter Hammurabis*, 1902; Grimme, *Das Gesetz Hammurabis und Moses*, 1903; Hilprecht, *Die Ausgrabungen der Universität im Bel-Tempel zu Nipur*, 1903.

sido tan sorprendente, que todavía nadie lo ha apreciado en toda su importancia (1).» Winckler pone por fundamento de la concepción inda y china del universo la misma de Babilonia, y cree que la escritura se propagó hacia el este y el oeste de Babilonia.

Los datos históricos esenciales están de acuerdo con el Antiguo Testamento y con los fragmentos del sacerdote babilónico Beroso (unos 300 años a. de J. C.), transmitidos por Eusebio en el Cronicón, y por Alejandro Polihistor y Josefo. Beroso tiene para la historia babilónica la misma importancia que el sacerdote egipcio Manetón, de cuya historia transmitieron fragmentos Josefo contra Apión, Julio Africano y Eusebio, para la historia egipcia. El difícil y todavía inseguro desciframiento de la *triple escritura cuneiforme* (pérsica, meda y babilónico-asiria) es causa de que entrañe todavía muchas dificultades la exposición total de la religión y de la historia de estos pueblos.

6. Acadios y sumerios. Schamanismo. Semitas. Culto de la luz y del fuego.—La conocida *religión* politeísta *asirio-babilónica* presupone una religión anterior, muy antigua, bastante inconcebible para nosotros, en aquellos países de Mesopotamia (2). Todavía se ignora, pues, si los *acadios* y los *sumerios*, cuyos señores fueron los antiguos reyes de Babilonia, y por los cuales debe haberse formado primero ideográfica y después fonéticamente la escritura cuneiforme, fueron (3) ó no (4) un pueblo semítico (asirio). Se considera el acadio como el idioma semítico de los babilonios, y se está investigando si el lenguaje sumérico

---

(1) Meyer, *Gesch. d. Altertums*, II, 133; Nikel, *Herodot und die Keilschriftforschung*, 1896, 13; Delitzsch, *Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen*, 1898; Hommel, *Ueberl.*, 215; Baumgartner, *Weltlit.*, I, 54.

(2) Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, 1874; *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, 1875; *L'histoire ancienne*, I, 308; Maspero, *L'histoire*, 131; *Annal. de phil.*, II, 1887, 44. Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 223, 240, contiene un paralelo entre el pensamiento ario y el semítico.

(3) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 165; Jeremias, *Theol. Lit. Ztg.*, 1898, 505.

(4) Weissbach, *Die sumerische Frage*, 1898; Baumgartner, *Weltlit.*, I, 55; Winckler, *Die Völker Vorderasiens. Die Amarnazeit.*, 1899.

aglutinante tiene parentesco con la familia etnográfica turania, entre los chinos ó los kassi (kosseos). Otros (Tiele, Baumgartner) lo incluyen en el grupo llamado camito-cusita, que está muy próximo al semítico. Habría que separar de ellos los kassi no semíticos, los cuales desempeñaron importante papel en Babilonia y en la época de Senacherib vivieron al oriente de Asiria y al norte de Elam (Susiana). Los kosseos eran idénticos á los kassi. Pero éstos últimos, según otros (Scharader), son más bien semitas.

Aquellos *antiquísimos pueblos* rindieron homenaje primeramente al *schamanismo*, común á todos los pueblos uraloaltaicos. El gran espíritu del cielo, imaginado como inaccesible, identificado con el sol y la luna, y el gran espíritu de la tierra y del abismo de las aguas, con un ejército de numerosos espíritus inferiores, formaban el Panteón. El dios del cielo fué llamado más tarde Anu, cuyo hijo Jubilla se llamó Bel (señor, dios del aire), y el hijo, de éste, Enki, se llamó Ea (dios del mar). Para representarlos de un modo sensible, se sustituyó pronto el dios del aire, Bel, por el dios de la tempestad y del viento, Ramman, y el dios del mar y de la tierra, Ea, por el dios de la luna, Sin. Como mediador entre Ea y los hombres, figura el hijo de Ea, Mirri-Dugga (el sol de la mañana saliendo del Océano),que se identificó más tarde con el dios solar local de la ciudad de Babel, Amar-Udugga (Marduk). Su hermana y esposa es Ishtar, y su hermano y enemigo, Nirgal con la esposa Ghanna ó Gula [1].

La religión asirio-babilónica de los *semitas* mucho antes inmigrados, fué primeramente el *culto de la luz y del fuego*, penetrado de un proceso dualístico y divino de la vida. Sol y tierra, Bel y Beltis, y en general la antítesis entre el principio masculino y el femenino, que sobrevivió en el maniqueísmo, son el fundamento de este proceso. Mientras que los egipcios partieron del orden en el curso anual y diurno

(1) Hommel, *Abriss der Gesch. der vorderasiatischen Kurturvölker u. Aegyptens*, 1889, 21; *Alt-Israel. Ueberl.*, 62.

del cielo y dedujeron de esto el orden y la unidad de lo divino, los caldeo-asirios leyeron en todo el sistema estelar, especialmente en los planetas, la revelación del ser divino. Así, consideraban las estrellas como verdaderas manifestaciones exteriores, y de ello hicieron en su sistema religioso la extrinsecación visible de la hipostasis divina, emanada de la substancia del ser absoluto, y la identificaron con el mundo, su obra. Los dioses, también equiparados á las estrellas y á los planetas, son á la vez hijos y soberanos de la tierra, intérpretes de la voluntad divina. La religión pública oficial no es más que otro *panteísmo sideral*, sin misterios, sin dogmas esotéricos, sin metafísica. Por la estrecha unión del cielo y de la tierra se explica que, en oposición á su carácter sideral, la religión babilónica se considerase como religión natural politeísta, propia de un pueblo agrícola (1). Pero el pueblo cayó en el grosero *sabeísmo* y en el supersticioso *magismo*.

7. Ilu. Cielo de los dioses.—El primer principio inmaterial, del cual proceden todos los demás dioses, es *Ilu*, «el dios» por excelencia. Los griegos lo compararon con Cronos. Después se le identificó, en Nínive, con Assur, y, en Babilonia, con Bel-Marduk (2). Por este motivo es difícil demostrar que sea un dios conceptual puesto sobre los demás dioses. Tanto en lo que respecta á la época más antigua como á la más reciente, no puede hablarse de un verdadero monoteísmo (3). Pero en los escritos cuneiformes se encuentra la proposición de que el dios Anshar-Assur se creó á sí mismo. De él emanó un ser varón (Apsu=abismo), y otro hembra, pasivo (Mumu Tiamat = caos, serpiente, dragón). Esta pareja engendró otra segunda, de la

(1) Saussaye, *l. c.*, I,[2] 165. Por lo contrario, Winckler, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 226.

(2) Lenormant, *L'hist. ancienne*, V, 169, 227; *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1893, 426; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890, 140, 189; Epping y Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel*, 1889; Kugler, *Die babylonische Mondrechuung*, 1900; Keil, *Zur Babel u. Bibelfrage*, 1903, 19.

(3) Zimmern, *Keilinschriften und Bibel*, 1903, 34.

cual, al constituirse el orden universal, nació una tríada de dioses cósmicos: Anu, Bel, Ea, padre, madre é hijo; cielo, tierra y agua. Como esta religión estaba compuesta del ritual de los espíritus y de la superstición mágica de los aborígenes no semitas, y del culto del sol y de las ideas astronómicas de los semitas, formóse una mezcla muchas veces sin conexión y llena de contradicciones. Lo divino aparecía más como potencia enemiga y temible, cuya cólera debía aplacarse con oraciones y sacrificios, que como un ser bondadoso.

Anu, Bel y Ea, con las divinidades femeninas Antum, Belit y Damkina se consideraban, en su serie, como los dioses superiores y representaban las tres partes mayores del mundo. Bel (señor), históricamente, es el primer soberano de Asiria, y místicamente, el dios del sol. Como cada dios tiene su consorte, al lado de él se encuentra la diosa del cielo Beltis (señora), Semiramis, Aschera (femenino de Assur), Astarté y Mylita [1]. Los escritos cuneiformes designan como su patria á Babilonia. Allí su nombre suena Ishtar, cuyo *viaje á los abismos*, á las aguas de la vida, fué descrito detalladamente. Se le llama la hija de Ea, dios de las aguas celestes y terrenas, dios-pez, el cual, según Beroso, es el dios más antiguo de los asirios. Su hijo es Marduk. También le pertenece Nebo. Ishtar fué llamada también hija de Sin (dios de la luna) y adorada como diosa del cielo (planeta Venus) [2]. Puesto que bajo diversos nombres, representaba el *principio femenino*, se consideró también como diosa de la tierra fecunda; así, le es propio, no sólo el ánimo belicoso, sino también el fuego del amor sensual. Este atributo absorbió pronto de tal modo á todos los de-

---

(1) Lagrange, *Rev. bibl.*, 1891, 546; Scholz, *Götzendienst*, 347; *Realenzyklopädie*, II, [3] 148.

(2) Ebers-Guthe, *Palästina*, II, 64; Vigouroux, *Bibel*, III, 111, 237; IV, 27. Contra Zimmer (*Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Religion*, 1896) que parangona la tríada Ja, Marduk, Gibil (Bilgi) con la Trinidad cristiana, v. Jensen, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, 3. No existe ningún parangón con la Trinidad bien conexa del Cristianismo, sino que Ja, Marduk, Nabu forman un grupo.

más, que, según el testimonio de Herodoto (véase Jeremías), el culto de Mylita fué la glorificación de la lascivia. Como el sol tiene doble efecto, vivificante y devastador, y, por otra parte, es opuesto á la concepción de la muerte, Bel ó Baal ó Moloch llegó á ser también un *dios enemigo*, al que se trataba de apaciguar con *sacrificios humanos*, y la diosa del amor, Aschera, llegó á ser la diosa de la muerte. Esta segunda generación de dioses: Luna, Sol, Venus, son los verdaderos regentes del universo. Adad y Nirgal con su esposa Gula, fueron *dioses de la guerra*. Cuando Babel con su templo de Bel se erigió en capital, lo fueron Marduk, importado por Hammurabi de Evidu, con su esposa Zarpanitu y Nebo (en Borsippa, cuya torre es quizá la torre babilónica). El Dios supremo, con la tríada Anu, Bilu, Ea, y con la segunda tríada Sin, Shamash con Tammuz (sol), Rammán (Adad, atmósfera), y los dioses de los cinco planetas: Ninib (Saturno), Marduk (Júpiter), Nirgal (Marte), Ishtar (Venus), Nebo (Mercurio), formó el gran consejo de los doce dioses.

8. **Creación y Diluvio.**—Pero lo que más polvareda ha levantado en la asiriología, han sido los hallazgos relativos á la *historia primitiva* y especialmente á la *creación* y al *diluvio*. Los antiguos sacerdotes del país del Eufrates fueron los primeros en proponerse la cuestión respecto á la causa primera de las cosas. Idearon así una filosofía sistemática y completa del universo, que no tuvo igual en la antigüedad, y que influyó poderosamente en todos los pueblos cultos. Sus relatos llevan el sello de las leyendas posteriores y del adorno intencionado, pero muestran paralelos inequívocos con la primitiva historia bíblica. Aunque en el primer entusiasmo se descuidaron la diferencia principal y las pequeñas divergencias para fijarse en las numerosas semejanzas, y aunque se esperaba mayor luz sobre tan obscura materia, y recientemente se ha exagerado su influencia en la Biblia, han dado por resultado una preciosa confirmación del relato bíblico, y en su *relativa* independencia, aparece aquí, á la vez, otra prueba en favor

de la *primitiva revelación* y de la más antigua tradición (1).

La doble narración tocante á la *Creación* tiene en Beroso un testimonio fidedigno. En esta narración se habla del agua primitiva con las tinieblas, del espíritu sobre el caos y se usa el plural como en el *Gén.*, I, 26. Cielo y tierra fueron hechos por Bel-Marduk, del caos, por separación, (de la mujer Thavatth-Omoroca, Tiamatum-Uruk) Después Bel se cortó su propia cabeza, y de su sangre mezclada con tierra formaron los dioses al hombre, perfecto de alma y cuerpo. De este modo se echó también el fundamento de la civilización, ya que los hombres, por su especial creación, fueron partícipes de la inteligencia divina. Pero lo que, según el poema de Gilgame con relación al paraíso, y, según un cilindro de barro, en el que se ve un hombre y una mujer vestidos delante de un árbol (cedro), con relación al pecado original, más es una sospecha que una manifestación, es muy diferente del relato del Génesis. La *cosmogonía* es, pues, á la vez *teogonía* en unión con la Mitología solar y sideral. En la literatura babilónica no existe un paralelo con el capítulo III del Génesis.

Del relato sobre el diluvio (poema de Gilgame) ya hemos tratado antes (2). El Noé salvado, según el inseguro desciframiento, se llama *Ut-na-pi-stim*, con el sobrenombre de Hasisatra, que Beroso traduce Xisuthrus. Aconsejado por Ea, para huir del exterminio amenazado por Bel, se construyó una barca. Después del gran diluvio, envió tres aves: paloma, golondrina y cuervo, una después de la otra. No falta tampoco el sacrificio de acción de gracias, favorablemente acogido por los dioses, pero el Noé

---

(1) Contra Delitzsch (*Babel. u. Bibel*, 1902), v. König, *Bibel und Babel*, 1902; *Die Babel-Bibelfrage und d. wissenschaftl. Meth.*, 1904; Saussaye *Lehrb.*, I, 2 183, 206; Baumgartner, *Weltlit.*, I, 70; Keil, *Zur Babel und Bibelfrage*, 1903, 47; Gall, *Arch. f. Religionswiss.*, 1902, 289.

(2) Véase vol. II, pág. 557 y sig., y también la bibliografía. V. también Tiele, *Babylon-Assyrische Gesch.*, II, 519, 536; Baumgartner, *l. c.*, 76; Jensen, *l. c.*, 1901, 33; Jeremías, *Hölle u. Paradies bei den Babyloniern.*, 1900; Oettli, *Der Kampf um Bibel und Babel*, 1902; Hommel, *Die altorientalischen Denkmäler u. das alte Testament*, 1902; Tennant, *The Fall and Original Sin*, 1903, 36.

babilónico está deificado. También aquí aparece la *discordia de los dioses* y pasa á segunda línea el *juicio del castigo*, aunque, según los desciframientos modernos, no puede excluirse. A pesar de las divergencias en lo concerniente á la nave (arca), la duración, los pájaros, etc., la semejanza es en esto mayor que en la Creación. Pero que dicha semejanza suponga la derivación de un relato del otro, es cosa muy discutible. Una comparación minuciosa conduce más bien á la hipótesis de un origen común. Como quiera que sea, el plagio no se realizó en modo alguno durante la época del destierro, pues los judíos en punto á religión se mantuvieron apartados de sus opresores. También es inverosímil en la época de los reyes (II *Rey*, XVII, 25; XVIII, 33 y sigs.). Es, pues, imposible, si realmente el Génesis procede del tiempo de Moisés, porque el relato asirio es de fecha posterior. La palabra misma (*mabbul*), diversa de la babilónica, y usada sólo para indicar el diluvio, denota una tradición antigua é independiente.

9. **Culto y costumbres.**—El *culto* estaba ampliamente desarrollado; el sacerdocio era insigne, los templos numerosos y magníficos, y dotados con alhajas de todas clases. Los reyes atendían con solicitud á los templos y les dedicaban especialmente gran parte del botín dé guerra. Muchos erigieron templos á los dioses protectores, con la mira de asegurar la salvación de su alma. En los templos se hallaban las estatuas de los dioses, generalmente de figura humana, pero también mixtas de animal y de hombre (teriantrópico). El arte tenía aquí rico campo, y lo utilizó, distinguiéndose especialmente los antiguos babilonios, de cuales pasó á los asirios, junto con la literatura. El servicio del templo estaba en correlación con el culto de las estrellas, con la Astronomía y la Astrología. Los sacerdotes tenían á su cargo ofrecer los sacrificios y las oraciones. Además, les pertenecían también la magia y la interpretación de los sueños y de los astros, por lo cual se dividían en tres clases: exorcistas propiamente dichos, médicos y hechiceros. Semejante actividad se apoyaba en la sólida creencia en

un orden universal y en una perenne revelación divina [1]. «Estas doctrinas (sabiduría médica) no fueron supersticiosas, ni tampoco la Astrología, pero á su manera tienen mejor fundamento que nuestra actual farmacopea.» El espléndido culto con sus procesiones solemnes, en las cuales se llevaban las estatuas de los dioses y de las diosas, hizo tan grande impresión en los judíos de la cautividad, que los Profetas tuvieron que amonestarlos severamente por ello (*Bar.*, VI, 3 y sig.).

En las *costumbres* diferénciase los pueblos semíticos, y no en su propia ventaja, de los pueblos arios. La constitución autocrática del Estado comprimía, en la vida pública y privada, los sentimientos más nobles y puros, elevando á sistema dominante el despotismo, por una parte, y, por otra, la sumisión del esclavo. Como es natural, con esto iban juntas la crueldad y la incontinencia. Todos los semitas, y también los antiguos hebreos, eran despiadados, especialmente con los prisioneros de guerra. Pero los que más se distinguieron por su barbarie y su refinada crueldad, fueron los asirios, cuyos reyes, sin excluir el mismo *Asurbanipal*, se envanecían jactanciosamente de ella. La esclavitud y el mercado de jovencitas eran de uso general. Esto no obstante, en los escritos cuneiformes sólo una vez aparece la compra de la esposa; en cambio, la joven recibía un dote. La poligamia infestó la vida familiar. El libertinaje en el culto de Ishtar tuvo una sanción religiosa. Toda mujer debía prostituirse una vez en la vida en honor de Mylita (Herodoto). Como además eran grandes amigos del vino y de las bebidas enervantes, puede juzgarse fácilmente de la degradación de la moral pública y privada. El Antiguo Testamento y el Código de Hammurabi ofrecen numerosos ejemplos en confirmación de lo dicho.

A pesar de esto, al culto divino y á la legislación, no

(1) Tiele, *Babylon.-assyr. Gesch.*, II, 540; Winckler, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 230; Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, 1896, 1901; *Realenzyklpädie*, p. VI,[3] 1; Lehmann, *Aberglaube Zauberei*, 1898, 23; Kroll, *De oraculis chaldaicis*, 1894; Kugler, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1903, 501.

les faltaba el profundo sentimiento religioso y la severidad moral que se manifiestan en los «salmos penitenciales». Entre los pueblos de la más remota antigüedad, los asirios fueron los únicos en los cuales se encuentra un sentimiento de la propia culpa, la *conciencia del pecado*, aunque también aquí conceder la salud y ocultar los pecados son conceptos sinónimos. Pero también les es desconocida la predicación profética. En el Avesta sucede lo mismo, pero esto podría depender de influencias semíticas. Los antiguos indos no la conocieron más que los griegos homéricos; los sumerios y los acadios no más que los egipcios y los chinos de la edad prehistórica [(1)]. Los dioses premian la vida honrada con bienes terrenales, larga vida y duradera posteridad. El código de Hammurabi, al que P. Scheil llama el documento más importante de toda la Historia, nos ofrece ya una legislación llena de sabios preceptos; pero también de gran rigor. Las penas corporales están á la orden del día, la idea del talión *(ius talionis)* llega hasta la caricatura. Así y todo, la venganza de la sangre está limitada, y la dignidad de la mujer, mejor tutelada que en los antiguos israelitas; también se regula el derecho hereditario. Mientras en Israel Dios es el legislador, aquí está todo referido al rey y al Estado.

10. Arte y ciencia.—En cuanto á la importancia de la *ciencia* y del *arte* de los babilonios, nos limitaremos á exponer una ligera idea. Repetidamente hemos mencionado su influencia en la civilización de los demás pueblos. Las

---

(1) Strauss y Torney, *Altägypt. Götterl.*, II, 81; ibid., 106, sobre la relación entre el Nun babilónico y el egipcio. Kaulen, *Assyrien u. Babylonien*, 1882, 145; Tiele, *l. c.*, II, 515, 557, 572; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, 151; Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 198; Scheib, *Textes élamites semit.*, 1902; Grimme, *Das Gesetz Chammurabis und Moses*, 1903; *«Unbewiesenes», Bemerkungen eines Philologen zu Fr. Delitzschs Babel u. Bibel*, 1903; Caspari, *Die Religion in den assyrisch. babylonischen Busspsalmen*, 1903; Bahr, *Die babylonischen u. das alte Testament*, 1903; Zimmern, *Keilinschriften und das alte Testament*, 1903, 32; Krug, *Babylon u. Christentum (Stimmen aus Maria-Laach*, 1903, cuad. 5-7); Lehmann, *Babyloniens Kulturmission einst und jetz. Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibelstreit*, 1903; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1904, 597; König, *Babel-Bibel.-Frage*, 19; Jeremías, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, 1904.

razas civilizadas de Occidente heredaron mucho de ellos. Varias de sus ideas religiosas se difundieron por el Asia Menor (hetoas) hasta Grecia y Roma. Su cosmogonía y su teogonía influyeron en la filosofía y en la teosofía de los griegos. Su *astronomía* es el fundamento de la asiática-occidental y fué una escuela, tanto para los egipcios como para los griegos. También llegó á la India y á China. Conocieron mucho antes que Hiparco el exacto curso del sol y de la luna, calculaban los eclipses de sol y de luna, conocían la precesión de los equinoccios, y en la división setenaria y en el sistema sexagesimal poseían un medio excelente de cálculo. Pero el *arte* babilónico es de la mayor importancia para la historia y la evolución del arte(1). Hasta los egipcios aprendieron de él.

11. Religión de los asiáticos occidentales. Sirios, fenicios y cananeos. Panteísmo monoteísta.—En la religión de las *ciudades del Asia Anterior* (cilicios, solimos, carios, lidios, misios, capadocios), por los cuales fueron poderosamente influídos aun los no semitas (frigios, licios, armenios), si bien todavía no está definida la cuestión relativa á la nacionalidad semítica ó indogermánica de cada uno en particular(2), así como también en la religión de *Siria*, de *Fenicia* y de *Canaán*, la cual estaba «enteramente saturada» de elementos babilónicos, prevaleció más tarde el *panteísmo monoteísta*. Por medio de los *fenicios*, camitas según la descendencia, que llevaban consigo sus dioses á todas partes, la religión semita dejó huellas aun en muchas comarcas extranjeras (Chipre, Malta, Creta, Cerdeña, Cartago, Marsella). En general, los dioses son clasificados y jerárquicamente divididos con menos rigor que entre los babilonios. El *elemento astronómico* del culto predomina poderosamente; el *fondo lascivo, san-*

(1) Tiele, *Babylon.-assyr. Gesch.*, II, 608; Kugler, *Die babylon. Mondrechnung*, 1900; Wincker, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 227. Contra Winckler, Budde, *Das alte Testament und die Ausgrabungen*, 1903; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 88.

(2) Chamberlain, *Die Grundlagen*, 357.

guinario y *cruel*, que tiene su centro en Frigia, domina en todo (1).

Puede ponerse mejor de relieve la índole naturalista considerando el nombre (no semítico) de *Baal* (primeramente igual á poseedor, edificador de una región fecunda), del Dios del cielo, como el del Dios supremo. Este dios subsistía en la substancia primitiva, y sacó de sí el mundo visible; de manera que la primitiva substancia, como manifestación del primogénito Baal, sólo subsiste en el mundo material. Pero, así como éste consta de puros individuos, cada uno de los cuales representa á Baal, así Baal, uno en principio, se divide en muchos Baalines. Las manifestaciones del mundo visible constituyen la teogonía y la historia de los dioses. El mundo entero es una representación de la divinidad, la cual determina el destino, así del rey como del mendigo. Toda la existencia es una cadena. Fuerza de la naturaleza y divinidades son la misma cosa (2). También el *hombre*, en su condición social de pueblo, nación y ciudad, pasa por ser una manifestación de Baal; de manera que Baal y nacionalidad son cosas idénticas. Pero en la significación de Baal se transparenta todavía el fondo monoteísta y la forma más sencilla de la religión semita, ya que cada ciudad no tenía su panteón, sino que, por lo regular, sólo tenía su dios y su diosa. La palabra para indicar el mismo dios era diferente según los lugares y las circunstancias. Como director de los pactos, Baal era el Baal-Berith; como rey, Moloch, Milkom, Malkom; como dios volador, Baalzebub; en la montaña Hermón, Baal-Hermón; en Hazor, Baal-Hazor. Pero Baal, en cuanto padre, se consideraba como el supremo Baal; los demás eran más jóvenes.

12. Culto orgiástico.—Donde se tuvo el *sol* como

(1) Eus., *Praep.*, 1, 9, 24; 4, 16.
(2) *Theol. Quartalsch.*, 1888, 590; Tiele, *Gesch. d. Religion in Vorderasien*, 1896. Smith (*Rel. d. Sem.*, 66) parte de Baal en como Dios de los principios. König (*Beweis des Glaubens*, 1903, 52) combate la afirmación de Delitszch, a saber, que Canaán existiese en el 2.º milenio a. de J. C., «bajo el pleno dominio de la civilización babilónica».

una manifestación de Baal, fué la luna su complemento, y ambos considerados como personas. *Baal* y *Baaltis* (Astarté) significan el eterno nacer y morir, la generación y la muerte, la emanación de Baal y el volver á él. Esto originó aquel *culto licencioso*, que solemnizó sus orgías en numerosas grutas. El Baal supremo se consideraba también como representante de la tierra y del sol; los demás Baales, como la influencia del sol en la tierra. Pero Baal, como dios del sol, producía al mismo tiempo la salud y la ruina, por lo cual era preciso aplacarlo, y se aplacaba con víctimas humanas. Los sirios y los cananeos veneraban especialmente al dios de la lluvia y de la tempestad, el Baal por excelencia, *Hadad*. Entre los fenicios, los ammonitas, los filisteos y los arameos, gozaban de gran veneración *Moloch* y *Astarté*. Aquél era el dios del sol; considerado con preferencia en su virtud destructora, era el dios del fuego, que consume y purifica, y se aplaca por medio de sacrificios humanos y con heridas de los sacerdotes danzadores y aulladores (como los galli de Cibeles y todavía hoy los derviches africanos). Astarté (la Ishtar babilónica) era diosa de la luna menguante y de la esterilidad (Urania). Sus sacerdotisas debían abstenerse de todo trato sexual, pero estaban expuestas á la prostitución. Adolescentes y hombres de edad madura se castraban en los templos de la diosa, para servirla como eunucos. De la cartaginesa Tanit=Astarté, se ha dicho: «Es el símbolo del amor que mata, y el amor que mata constituye el fondo de la historia de Oriente.» Así han de explicarse las diosas orientales, especialmente las fenicias, servidoras de la sensualidad (1). Una especie de culto del sol en cuanto *Melkart* (Hércules en Tiro) y *Adonis* (Tammuz) es afín á la religión egipcia y se refiere á la evolución anual del sol en el Zodiaco. En invierno desaparecen Melkart y Adonis, para reaparecer rejuvenecidos en primavera.

(1) Reuss, *Gesch. der heil. Schriften A. T.*, 1881, 38; Saussaye, *Lehrb.*, I,[2] 222; Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 231; *Realenzykl.*, II,[3] 149, 325; XIII,[3] 270; Koch, *Ps.-Dionysius*, 1900, 148; Orelli, *Allgem. Rel.*, 229; Vigouroux, *Les Prêtres de Baal et leurs successeurs*, «*Rev. bibl.*», 1896, 227.

13. Influencia en los israelitas.—Estas ideas y ceremonias religiosas ejercieron gran influencia en los *israelitas*. La idolatría fenicio-babilónica rivalizaba con la fe en el Jahve de Israel. Era un dios que luchaba contra los otros, no sólo un pueblo contra el otro. Cuando el rey Mesa, en su columna triunfal invoca á Camos, lo hace con tanta convicción como cuando Assurbanipal implora á su dios supremo el perdón de sus pecados, ó Nabonaho pide á la suprema divinidad la prolongación de su vida y la conservación de su hijo. Pero esta idolatría no se reconoció nunca, y menos tenida como mosaica, sino que fué combatida con la mayor energía (1). El Antiguo Testamento nos ofrece una tétrica pintura de la fe y culto de los cananeos. En el convenio más antiguo que conocemos de la época de Moisés entre Ramsés II y los khetas, habitantes entonces en Canaán, observamos que estos últimos veneraban 1000 dioses masculinos y femeninos. Baal, no solamente era el donador de los frutos del campo, etc., sino también el destructor caprichoso de toda vida. Procuraban aplacar su cólera con sacrificios horrendos, como, por ejemplo, de niños, y celebrar en el culto divino con disoluta lascivia el místico proceso de la generación. En Cartago, todavía en tiempo de Tertuliano, se inmolaban clandestinamente niños á Saturno.

En vista de todo esto, se comprende fácilmente el mandamiento de *exterminio;* pero naturalmente, no podía ejecutarse estrictamente. La mezcla de los judíos con los indígenas y sus frecuentes caídas en aquella religión de fondo naturalista y sensual, es objeto de las quejas y lamentos constantes de los escritores sagrados. Toda la concepción del cielo y de la tierra, la localización de los dioses en algunas ciudades y regiones con nombres particulares, el terror y el sensualismo de aquel culto impregnado de

(1) Scholz, *Götzendienst*, 1887; Lenormant, *Les sciences occultes*, II, 212. Piepenbring (*Rev. de l'hist. des rel.*, 1893, 14) retracta su primera opinión de que el culto de Baal fué el antiguo hebraico. La más antigua mención del Baal celeste se encuentra en una inscripción del siglo III a. de J. C. (König, *Bibel*, 7; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 609.

sangre y de voluptuosidad, hirieron el ánimo y la fantasía de los pueblos congéneres con más fuerza que el monoteísmo moral, austero y teísta. Las alturas (Bamoth) en las cuales se adoraba al dios-sol Baal (Baal-Samim), fueron durante mucho tiempo piedra de escándalo para los israelitas.

14. La fiesta del séptimo día. Fe en la inmortalidad.—Entre los asirios se encuentra cierta analogía con el sábado de los israelitas. Celebraban los días 7, 14, 19, 21 y 28 del mes bisiesto Elul, pero sin aplicarle la palabra Shabbatu, admitida en otro tiempo. El siete era un número de mal agüero para los babilonios. Pero es aún muy discutible si entre los babilonios era este un día de descanso ó de penitencia [1]. Está fuera de duda que se permitían los asuntos judiciales. El *primitivo calendario hebreo* se funda en los números astronómicos siete para la semana y doce para la *luna nueva*. Esta última disposición prueba que las fases de la luna no pudieron ser reguladoras de la división de la semana [2].

Respecto á las esperanzas de los semitas en la otra vida, sabemos poco. La creencia en una indecisa *duración después de la muerte*, puede conjeturarse por los ritos funerarios. Los asirios llevaban sus muertos á Caldea, para enterrarlos en aquella tierra sagrada. El cuerpo se envolvía en fajas. En cada mano se hallaba una especie de maza, que era sin duda un emblema religioso. Junto á los cadáveres se ponía agua y alimentos. En el cuidado que se dedicaba á las sepulturas, á pesar de la cremación de los cadáveres, también admitida, y en los ritos funerarios, se reconocen señales de la creencia asirio-babilónica en la inmortalidad [3]. Se oraba á ciertos muertos (conjuros),

(1) V. Keil, *Babel-und Bibelfrage*, 38; Kugler, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1903, 370; König, *l. c.*, 22.

(2) Smend, *Alttestamentl. Religionsgesch.*, 1893, 139; Bunsen, *Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwickl.*, I, 1889, 151; Lenormant, *L'hist. anc.*, V, 174; *Les origines*, I, 140; Mahler, *Kalenderdaten religionshistor. Bedeutung, Vortrag zu Bazel*, 1904; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1904, 244.

(3) Vigouroux, *Die Bibel*, III, 107, 111, 119; Lenormant, *L'hist. anc.*, V, 277; Jeremías, *Die babylonischen-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach*

pero especialmente se rogaba por los muertos. Estos dependían enteramente de los vivos. Se les ayudaba por medio de dones y ofrendas. La leyenda del viaje de Ishtar á los infiernos nos ofrece un texto positivo en confirmación de esta fe. Los griegos y los romanos conceden también á los sirios, lo mismo que á los egipcios, la fe en la inmortalidad.

15. La religión de los árabes.—Hasta ahora no hemos hecho mención de los *árabes*, cuya lengua se considera como el dialecto más puro y más antiguo de la familia etnográfica semítica. Al tratar del Islam, tendremos ocasión de hablar de ellos. En general, no hay mucho que decir de su religión del desierto, la cual, entre las religiones semíticas, es la más grosera é inculta. Tienen de común con los demás semitas una especie de monoteísmo, el cual, con el Renán de los últimos tiempos, podría atribuirse á la estancia en el desierto como un signo de pobreza religiosa. Su dios *Allah* (propiamente Alilahu, el dios, es decir, el único Dios) es el El, Ilu de los demás semitas. Los nombres usados en la Arabia meridional en la época más antigua, están compuestos exclusivamente con Ilu, aunque la religión fuese politeísta. Por este motivo, es discutible que en él se manifieste el conocimiento de un Dios supremo (Allah taala).

La *antigua religión pagana* de los árabes, se ha convertido recientemente en objeto especial de las investigaciones de los críticos, porque en ella quieren buscarse materiales que expliquen el origen de la historia religiosa de Israel. Pero, por muchos conceptos, la cosa está reducida á conjeturas y conclusiones, porque para los árabes la época histórica no empieza hasta el islamismo. Todavía en el siglo VI merodeaban por Arabia las tribus nómadas, los beduinos del desierto. Solamente el sudoeste, el Yemen, fué morada de una civilización antiquísima, y en el norte se habían formado algunos reinos árabes. Entre las tribus del interior, según el testimonio de Diodoro, en la veneradísi-

---

dem Tode, 1887; *Hölle u. Paradies bei den Babyloniern,* 1900. V. *Allg. Ztg.*, 1891, cuad. 66; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1902, 223.

ma Kaaba, poseyó la Meca un punto de atracción religiosa. El templo con su piedra negra sagrada, según la tradición, era el Panteón de los árabes y la meta de sus peregrinaciones. Al contrario de la leyenda mahometana, que pone esta piedra en relación con Abraham, los críticos modernos creen que tal culto es un residuo del antiguo paganismo árabe, ya que éste era una mezcla de rudo fetichismo, de adoración de los árboles y de las piedras (1), de culto de los astros, de veneración de los muertos y de demonismo (Ginnen). Los árabes adoraban la piedra, dice Clemente de Alejandría. La piedra es el signo característico de los santuarios árabes; sirve de altar en el que se vierte la sangre de las víctimas, y representa á la divinidad, á todas las divinidades masculinas y femeninas. Bosques sagrados circundaban los santuarios y todo lo que había en ellos se consideraba como sagrado. Sacrificio principal era la inmolación. Se ofrecían camellos, ovejas y bueyes. También se sacrificaban hombres, con preferencia prisioneros. El rudo naturalismo, por una parte, y el siniestro temor á la divinidad, por otra, condujeron á las hecatombes de víctimas humanas en aquella religión semítica, ya que la forma de la antigua religión árabe proporcionó los elementos principales de las religiones mixtas de los pueblos cultos asirios y babilonios, como también de los cananeos. Sin duda que repercute también en la religión profética de los hebreos y de los árabes, pero también en ésta ha de considerarse que el curso de las ideas religiosas no se eleva de un grosero fetichismo á conceptos más elevados. Superstición, magismo y adivinación, en diversas formas, están, no sólo en el principio, sino también en el fin de muchas religiones. Las fuentes egipcias nos dan de estos nómadas semíticos una pintura que ofrece mucha analogía con las narraciones de la época patriarcal hebraica.

16. Costumbres.—El árabe pagano del centro mués-

(1) Lagrange, *l. c.*, 223; Frey, *Tod, Seelenglaube*, 139; Smith, *Rel. der Sem.*, 152; Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1904, 258.

trase orgulloso de su *heroísmo*. Sólo la idea de la necesidad de la muerte, le hace pensar de cuando en cuando en el poder del destino, y únicamente en lo que se refiere á la organización de su tribu se observa en él una piedad verdaderamente religiosa, en la cual tuvo origen una especie de culto de los antepasados. La *moralidad* árabe está en conexión con las leyes de la costumbre. La fidelidad en el trato social y el sentimiento de justicia, aun en las represalias, ora en forma de venganza (venganza hereditaria de familia), ora de gratitud, se celebran como virtudes suyas. El goce inmoderado del vino y del amor son sus estímulos principales. Al principio aparece poco pronunciado el carácter sexual de la divinidad femenina, pero en los países del este del Jordán arraigó más tarde un naturalismo sexualmente diferenciado, que estuvo en lucha con el Cristianismo hasta la época de Mahoma. Señaladamente lo fué la «diosa siria,» la compañera de Baal, que llegó á someter los espíritus desde Sumeria y Acadia hasta Efeso y hasta cerca de Himjar, la Ishtar-Astarté, cuyo culto floreció en Perea; Ozza y Lat eran las diosas favoritas.

Smith intentó describir por modo evolucionista el desarrollo del *matriarcado* con poliandria exogámica, en la constitución totemística de los clanes, hasta la fusión de cada una de las tribus con sus dioses, creados al divinizar á los antepasados. Por este motivo, el dios-padre se convirtió en dios-rey. Por lo contrario, Baal = poseedor, es importado como dios de la agricultura solamente en países nómadas, como Arabia (1). Aun el mismo Delitzsch observa, con respecto al casamiento de Abraham con una hermanastra, que en tales casamientos con hermanas, según Smith y Wilken, se muestran huellas de un matriarcado dominante un día entre los semitas, según el cual, para el derecho matrimonial y hereditario, se consideraba como verdadera y propia consanguinidad sólo la descendencia de una misma madre.

---

(1) *Rel. d. Sem.*, 36, 87.

En el país civilizado *del sur de Arabia* predominó, por lo contrario, el punto de vista religioso, y la lengua misma ofrece gran abundancia de nomenclatura religiosa. El sentimiento de grata sumisión á los dioses está claramente expresado en los monumentos que nos han legado los árabes meridionales [1]. La vida jurídica está fundada enteramente, por juramentos y contratos, en la religión. Pero en conjunto es preciso confesar que el árabe pertenece al desierto, puesto que es enemigo de la civilización [2].

17. Observación final.—Este bosquejo de los llamados *pueblos civilizados* basta para demostrar que todos ellos, en conjunto, tuvieron eficacia más *negativa* que positiva, que pusieron de manifiesto la impotencia de la voluntad humana para ordenar la conducta de la vida, y la incapacidad de la razón humana para reconocer con seguridad el fin de la vida. Estos pueblos cultos cayeron sucesivamente en un continuo proceso de degeneración, y, en parte, dieron de nuevo casi en los linderos de la barbarie. Aunque es difícil demostrar que todo el género humano, en el estado en que se hallaba en la plenitud de los tiempos, fué un producto de degeneración religioso moral, el estado de la sociedad de aquel tiempo obliga á esta conclusión. La filosofía pagana de la historia, con sus edades del mundo, sólo conoce la degeneración; la bíblica y la cristiana admiten un ascenso y un progreso al lado de la degeneración. El juicio del posterior judaísmo respecto al paganismo es muy severo. El apóstol San Pablo reproduce el aprecio del fariseísmo. San Ambrosio compara el paganismo con

(1) Saussaye, *Lehrb.*, II, [2] 342; Goldzieher, *Muhammedanische Studien*, I, 1889, 2; Smith, *Kinschip and Mariage in early Arabia*, 1885; Welthausen, *Reste arabischer Heidentums*, 1887; Gutschmid, *Kleine Schriften*, II, 1890; Baumgartner, *Die altarabischen Dichtung und das Christentum*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», II, 1894, 325; *Weltlit.*, I, 315. Sobre la lengua árabe y la recentísima hipótesis de que los pueblos semíticos tuvieron en Arabia su cuna (Schrader, Sprenger), v. Vigouroux, *Les livres s.*, III, 510.

(2) Chamberlain, *Grundlagen*, 141, 379, 392. Wellhausen (*Israelitische und jüdische Geschichte*, [5] 1904, 5) considera los desiertos de Arabia como punto de paso de todos los pueblos semíticos hacia la historia universal, pero supone una antiquísima conexión de ellos con los pueblos del Africa oriental.

una copa dorada, cuyo interior es vil metal. «Llevan en la boca el nombre de Dios y adoran á los ídolos.»

Pero de este modo se dió un *impulso positivo* hacia lo mejor, en el sentido de que el hastío del insensato politeísmo, del culto naturalista y de la terrible mezcla religiosa debió disgustar á los buenos espíritus, preparándolos para algo más elevado y mejor. La aspiración hacia el verdadero Dios, sofocada por mitos y errores; el anhelo de revelación y de ayuda; la fe en una inspiración divina, buscada en la adivinación y en la magia, la falta de confianza de ver curadas las llagas morales mientras durasen las antiguas circunstancias, había hecho prosélitos entre los judíos y había preparado el camino á los mensajeros del Evangelio (1). Los grandes imperios universales habían derribado las barreras y preparado la unidad religiosa anunciada por los Profetas. Dios triunfaba de todos sus enemigos. También la filosofía, aunque engolfada en sus errores, contribuyó á despertar la conciencia religiosa, á demostrar la insuficiencia del mundo exterior, á despertar el anhelo del espíritu hacia lo por venir, hacia la inmortalidad de lo ideal, á dirigir la mirada del hombre hacia lo futuro y á prestar algún sostén, en esta esperanza, al esfuerzo moral.

Aunque la gran masa de los *orientales* está todavía fuera del Cristianismo, no ha de olvidarse que las épocas prefijadas por la divina Providencia para la evolución del género humano y para el cumplimiento de la obra de la salvación, no deben medirse con arreglo á las ideas humanas sobre el tiempo. Así como ninguna religión popular puede á la larga aquietar el espíritu, así también aquí, identificándose con la influencia occidental, la razón que-

---

(1) Séneca, *Ep.*, 52; Clem. Alej., *Strom.*, 1, 4; Agust., *Conf.*, 7, 21; *De civit. Dei*, 10, 29; *Ep.*, 118, 5, 32; Hefele, *Beiträge*, I, 1; W. Schneider, *Das andere Leben*, [6] 1901, 33; Weiss, *Apol.*, I, 622; *Allg. Miss. Ztg.*, 1888, 176; *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1887, 20; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1902, 213, 506; Bousset, *Die Religion d. Judentums*, 170, 291; Lecky, *History of the European morals from Augustus to Charlemagne*, 1869; *Rev. des Deux Mondes*, II, 1888, 63.

dará libre y accesible el corazón. «Lo más elevado que la antigüedad pudo lograr con sus propias fuerzas, fué la ruina del paganismo.» El Cristianismo «es el punto en el cual converge la evolución del antiguo mundo pagano, y desde el cual debe comprenderse su historia» (Droysen). Pero cuanto mejor se reconoce el hecho de la primitiva revelación y de la propensión universal hacia la verdad, más necesario será dirigir, según tal principio, el método de la Apologética y de las misiones. El rector Keane refiere á propósito del «Parlamento de las religiones» (Chicago, 1893), que se abrió camino la opinión de discutir menos contra las demás religiones y aclarar más los puntos comunes [1]. Newmann y Manning llaman á esto comunionismo. La «nueva exégesis» cree que, por el método histórico comparativo, puede ponerse en más clara luz la revelación del Antiguo Testamento. En el segundo Congreso internacional de la historia universal de la religión (Basilea, 1904), se proclamó muchas veces que el método histórico-religioso es para la teología una cuestión de vida ó muerte (Reville, Furrer contra Harnack).

---

(1) *Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles du 3 al 8 Septemb. 1894*, I, 1895, 67; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 220; Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, moeurs, usages et costumes (selon le plan du decalogue)*, 4 1903; Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903; Broglie-Piat, *Boligion und Kritik*, 1900, 134; Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, 1904.

CAPÍTULO X

El pueblo de Israel

I. *Ojeada histórica.*—1. Importancia de Israel.—2. De Adán á Abraham. —3. De Moisés á Salomón.—4. Judá é Israel.—5. La crítica del Antiguo Testamento. Las hipótesis de documentos, fragmentos é integraciones.—6. Hipótesis de Reuss, Graf y Wellhausen.—II. *Historia de la Religión.*—7. Cuestiones histórico-religiosas. El monoteísmo.—8. La idolatría es una decadencia.—9. El monoteísmo es incomprensible sin revelación.—10. Sincretismo religioso.—11. Reminiscencias politeístas.—12. Índole moral de la religión.—13. Apostasía de algunas personas.—14. Los nombres de los dioses no son prueba del politeísmo. El, Ilu, Elohim, Jahve.—15. Nada de culto especial para los supuestos dioses diferentes, ni de Mitología. Los judíos nunca tuvieron diosas.—16. Josué sobre el politeísmo primitivo de los israelitas. Jueces XI, 24.—17. Quejas de los profetas sobre la idolatría de los israelitas.—18. Moisés no es fundador de la religión israelita, sino mediador de la Alianza. El concepto de la Alianza forma el principio de la vida del pueblo. La idea de la Alianza entre los no israelitas.—19. Nada de nuevos dioses.—20. Influencia egipcia. Sin Moisés no se entiende la historia de Israel.—21. Las legislaciones escritas son antiguas.—22. Elaboración del monoteísmo por los Profetas.—23. Importancia de los Profetas.—24. Una nueva ley después del destierro sería incomprensible históricamente.—III. *Crítica del Pentateuco.*—25. El problema especial de la compilación del Deuteronomio y del Código sacerdotal.—26. Tradiciones y escritos.—27. Tablas de sacrificios de Cartago y Marsella. 28. El libro jehovista compuesto en el siglo VIII. El libro de la Alianza todavía más antiguo.—A. El Deuteronomio.—29. La legislación de Josías (el Deuteronomio). La participación de Jeremías en la misma.—30. Severos juicios de los Profetas sobre los sacrificios.—31. Tora y sacrificios en el Antiguo Testamento.—32. Sacrificios en las alturas. Sacerdotes y levitas.—33. Elaboración de los libros históricos. Centralización del culto de Dios. El culto en las alturas.—34. El Arca de la Alianza, símbolo de la unidad. El tabernáculo, modelo, no copia, del Templo.—35. Sacrificios y altares.—36. Unidad en el tiempo de los Jueces.—37. Una restauración en tiempo de Josías, no una nueva creación.—38. Jeremías contra las hipótesis.—39. Los Profetas presuponen la ley.—40. El pasaje de Jeremías se refiere á la ley, no al Deuteronomio.—41. Sacerdotes en lugares altos y sacerdotes en Jerusalén. —B. El Código Sacerdotal.—42. El Código sacerdotal es más antiguo que el Deuteronomio.—43. La restauración en tiempo de Esdras y Nehemías.—44. Nada de nueva legislación.—45. Ezequiel y la ley de santidad. —46. Argumentos de Wellhausen para la posterior compilación del P.—47. Historia de la tradición. Los libros de la Crónica.—48. Paralelos de la arqueología egipcia y asiria.—49. Sacerdotes.—50. Fiestas.—51. Sacri-

I. OJEADA HISTÓRICA

1. Importancia de Israel.—Vamos á dedicar un estudio especial á una rama de la gran raza semítica, al pueblo de Israel, el cual, á causa de su contacto con los amorreos (¿arios?) y los antiguos heteos (¿armenios?), recibió muchos elementos extraños, [1]. Esta rama, por insignificante que aparezca al principio de la Historia, por pequeño que sea el número de sus miembros en comparación con los poderosos reinos orientales, tiene en la Historia una importancia inversamente proporcional á su extensión [2]. En efecto, el pueblo de Israel fué el *pueblo elegido*, poseedor de una literatura sagrada, no superada, no sólo en la familia etnográfica semítica, sino en todo el género humano, con excepción del Cristianismo, y de una religión emanada inmediatamente de la revelación divina, la cual, en sus efectos deja muy atrás á todas las religiones anteriores al Cristianismo. En ninguna otra encontramos una solución tan clara como sencilla de los grandes problemas religiosos. El mosaísmo es la única religión de la antigüedad estrictamente monoteísta; establece la santidad de Dios y la santificación del hombre, como fin de la teocracia, y prescribe como medio la obediencia á las leyes y á la justicia de Dios. «Debéis ser santos, como yo soy santo;»

---

(1) Luschan, *Die anthropologische Stellung der Juden*, «*Korrespondenzbl. f. Anthropol.*», 1892, n. 9, 10; Chamberlain, *Grundlagen*, 357.

(2) Contra la conclusión de que este pequeño pueblo, aun en la evolución de su propia civilización, fué dependiente, se alega la pequeña Grecia, que contrasta con el gran imperio persa, y la civilización griega (König, *Babel-Bibel-Frage*, 37).

tal es el principio, tal la clave de la simbólica del culto mosaico (1).

2. **De Adán á Abraham.**—El *Dios único* es el *Creador* del cielo y de la tierra, de todos los seres vivientes, del hombre. El *hombre*, por la bondad del Creador, fué dotado espléndidamente respecto al cuerpo y al alma, pero no resistió la prueba de su libertad. De aquí provinieron, provocados por el espíritu caído, el pecado y la muerte, el mal y la miseria del mundo. Pero el Dios bondadoso no abandonó enteramente á su criatura á la desgracia. Por lo contrario, imbuyó inmediatamente en su corazón la esperanza de la *redención futura*, y, mediante su Providencia paternal, lo dirigió por el camino de la vida terrena. Bien se mostró el efecto del primer pecado en la progresiva apostasía de la fe en un solo Dios, como también en la cada vez más pésima multiplicación de los pecados; pero siempre conservó un germen del cual pudiera surgir más tarde el nuevo Israel.

Abel fué muerto por su envidioso hermano Caín; pero Set substituyó al piadoso Abel, y propagó la estirpe de los adoradores de Dios, en tanto que Caín fué el fundador de la civilización mundana. También los setitas cayeron en la idolatría y en el pecado; pero por lo menos Noé, fué justo delante de Dios y quedó salvo de la destrucción universal. Cam olvidó pronto el beneficio divino, así como el tremendo castigo, y faltó al respeto á su padre. Sem y Jafet obtuvieron la bendición, pero de diferente manera. Mientras á Jafet le fué asegurado que Dios (Elohim) lo propagaría, es decir, que le daría prosperidad y libre desenvolvimiento, del primogénito Sem se dice: «Bendito sea Jahve, Dios de Sem.» Jafet habitará en sus tiendas. Sem será el padre de una generación elegida por Dios para ser depositario de la revelación. La torre de Babel manifestó el ánimo rebelde, y ocasionó la separación externa. Cuando también los

(1) Bähr, *Symbolik des Mosaischen Kultus*, I, 2 1874, 45; König, *Bibel-Babel*, 21; Weiss, *Apol.*, III, 2 234; Eus., *Praep.*, 1, 7; Josefo, *Ant. proem. n.*, 3, 4.

semitas sucumbieron al peligro de la idolatría, Dios separó á Abraham (el Abiramu de las tablas del pacto babilónico de la época de Hammurabi) [1], y le ordenó que abandonara patria y familia, á fin de que sirviera al verdadero Dios en el país que el Señor le señaló.

3. De Moisés á Salomón.—Después de diferentes cambios de fortuna, los descendientes de los Patriarcas suspiraban en Egipto bajo el duro yugo de la servidumbre, la cual los hizo al propio tiempo siervos de los falsos dioses. Entonces Dios escogió á Moisés para libertar á su pueblo de la esclavitud corporal y espiritual. Dios se reveló á Moisés declarándose expresamente como *Jahve* (Jehová), el existente, en oposición á los ídolos paganos, que nada son y nada pueden, y dióle ánimo para desafiar la prohibición de Faraón (esto es, la sublime puerta, la más antigua denomición del rey) y el poder de todo su ejército. En el desierto renovó Dios con su pueblo, por medio de Moisés, la Alianza que un día pactó con Abraham; dióle sus mandamientos, instituyó el culto divino, y, con la peregrinación de cuarenta años, preparó al pueblo para la entrada en la Tierra de Promisión.

La ocupación de la tierra de Canaán se realizó lentamente y á costa de rudos combates. Con frecuencia algunas de las doce tribus quedaban expuestas al peligro de ser aniquiladas. Pero de tiempo en tiempo los «Jueces» reunían á los guerreros israelitas para anonadar al enemigo con la ayuda de Jahve. Con Samuel y Saúl, empezó la unificación nacional y teocrática, que habilitó al pueblo para la defensa contra los enemigos que le rodeaban. David preparó el santuario central en la Jerusalén conquistada por él (en Babilonia=Uru-Salim, ciudad de paz); su hijo Salomón lo elevó á la suprema magnificencia. Entonces la *teocracia*, como por primera vez designa Josefo la constitución política de Israel, alcanzó su punto culminante [2].

4. Judá é Israel.—Con la muerte de Salomón volvió

(1) Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 95, según Sayce.
(2) *C. Apion.*, 2, 16. V. Schultz, *Alttestamentl. Theol.*, 124.

á dividirse el reino en dos partes desiguales. Las *diez tribus del norte* se separaron y se reunieron en el *reino de Israel*, en el cual se erigió en pública costumbre la idolatría. El pequeño *reino de Judá*, que poseía la promesa, mantuvo el servicio del Templo con diferentes alternativas y el culto de Jahve. Los *Profetas*, enviados de Dios, procuraron librar al pueblo y á los reyes de la idolatría y de la corrupción moral, y elevarlos á un conocimiento más puro de Dios. Pero la justicia divina no podía hacerse esperar más. En 722 fué destruído el reino del norte, y la población que sobrevivió fué deportada á Asiria. En 606 (586) tuvo la misma suerte el reino de Judá con Jerusalén. Los judíos fueron reducidos á la *cautividad de Babilonia*. Pero mientras las diez tribus casi se confundieron con la abigarrada mezcla de pueblos, de las tribus de Judá y Benjamín salvóse un resto. Bajo la dirección de los Profetas Ezequiel y Daniel, los judíos hicieron penitencia en Babilonia por los pecados de su pueblo y preservaron su corazón puro de idolatría.

Conquistada Babilonia por los persas (539), una parte del pueblo volvió á la Tierra Prometida (536) y empezó á reorganizar la vida religiosa conforme á la ley. Un siglo después, bajo Esdras y Nehemías siguieron otros. Estos dos doctores de la ley procuraron regular escrupulosamente el culto en el *segundo Templo* con arreglo á la ley antigua. La dura lección del destierro había purificado y fortalecido el corazón de los judíos. La fe en el único y verdadero Dios, en Jahve, y la obediencia á la ley estaban entonces tan arraigadas, que ya no eran de temer apostasías generales. También en tiempo de los Seleucidas, muchos judíos prefirieron dar su vida antes que quebrantar los mandamientos de Jahve. Observaban la ley con escrupulosa exactitud. Para la interpretación de la misma, formóse un cuerpo especial de sabios, los *Doctores de la Ley*, los cuales la rodearon de una valla de menudas prescripciones, á fin de impedir toda transgresión. El partido contrario al espíritu de la teocracia, reforzó más esta pro-

pensión. En efecto, los *fariseos* velaban por la observancia estricta de la ley é imponían al pueblo un pesado yugo, del que ellos quedaban exentos, en oposición á los *saduceos*, que eran librepensadores, y sabían avenirse con la soberanía extranjera. En las *sinagogas* se leían y explicaban la ley y los Profetas, y en Jerusalén, en las escuelas de los rabinos, se educaban los eruditos en la Sagrada Escritura. Las *fiestas* reunían toda la nación en el santuario de Jerusalén, y la fortalecían en la fe, en la confianza en Dios y en la esperanza del Mesías. Debido á las guerras victoriosas de los *Asmoneos*, se había despertado también el sentimiento de independencia política. En el año 63 antes de Jesucristo, empezó la dominación *romana*, la cual, desde el 40 (37) antes de Jesucristo, fué ejercida por los *Idumeos* (Herodes el Grande). Pero aunque se había perdido la independencia política, la fe en Jahve, el amor á la ley de Moisés y la educación é instrucción en la ley y en la justicia, constituyeron el orgullo y el honor del pueblo frente á todas las naciones (1).

5. La crítica del Antiguo Testamento. Las hipótesis de documentos, fragmentos é integraciones.—Este esbozo de la historia del pueblo de Israel, tomado del Antiguo Testamento, ha sufrido en los tiempos modernos violentos ataques. Ya Pereyra, Peyrerio, Hobbes, Espinosa (2), R. Simón, Clerico y otros habían puesto de relieve la complicada composición del *Pentateuco*. El médico francés Juan Astruc (1753) planteó la *hipótesis de los documentos* (elohísta, jehovista) para la parte histórica, y Vater (1805) y de Wette la *de los fragmentos*, para la legislativa. La llamada *hipótesis de la integración*, según la cual se hicieron una serie de interpolaciones posteriores en el primitivo escrito fundamental elohístico, y se añadió más tarde el Deuteronomio, trató de conciliar aquellas dos hipó-

(1) Josefo Fl., *C. Apion.*, 1, 12; 2, 17; *Theol. Quartalschr.*, 1838, 1; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, ² 323, 419.

(2) *Theol.-pol. Trakt.*, *Kap.*, 8-10, 12. Afirma que la Biblia contiene errores, mutilaciones y contradicciones; que poseemos sólo fragmentos, y cosas por el estilo.

tesis (Tuch, Stähelin, de Wette, Renán, Ewuld, Knobel, Fürst y Klostermann). El deísmo inglés, el filosofismo francés y el racionalismo alemán trataron de minar el sólido terreno á la narración histórica, despojándola del carácter de la Revelación (1). De Wette fué el primero que trató de exponer la historia antigua según las leyes de la fábula y de la formación de leyendas, como mitos ideados y después perfeccionados respecto á personas reales ó fabulosas.

Reuss sostenía, en 1834, que los Profetas eran más antiguos que la ley, y los Salmos más recientes que aquéllos y que ésta (2). Independientemente de él, Leopoldo George y Guillermo Vatke, defendieron en 1835, la misma hipótesis. También pusieron después del Deuteronomio los libros Exodo, Levítico y el de los Números, mientras que de Wette sostenía que eran más antiguos. Pero la nueva hipótesis recibió su nombre de Graf, discípulo de Reuss. Los cinco libros de Moisés con el libro de Josué se unieron en un Hexateuco, combatido de nuevo recientemente (Westphal, König), considerándose la conquista de Canaán como la conclusión de la historia de los Patriarcas; se separó en primer lugar el Deuteronomio, y en las demás partes se distinguieron todavía dos fuentes, el supuesto *escrito fundamental*, llamado *elohísta*, del nombre divino Elohim, y el *libro histórico jehovista*.

El *escrito fundamental* tiene su núcleo en el Levítico, junto con las partes afines del Exodo (Cap., XXV-XXXI, XXXV-XL) y en el libro de los Números (Cap., I-X, XV-XIX, XXV-XXXVI). Contiene con preferencia la legislación y las reglas rituales; la cuádruple Alianza, con Adán, Noé, Abraham y Moisés (libro de las cuatro Alianzas), de las cuales la última, la ley mosaica, constituye el objeto verdadero del compilador. El *libro histórico* es esencial-

(1) Delitzsch, *Neuer Komm. über die Gen.*, 1887, 15, y Bleek, *Einleitung in das A. T.*, [6] 1893, 24, 604, traen una ojeada histórica. V. también E. König, *Einleitung in das A. T.*, 1893; Hoberg, *Genesis*, 1899, XXVII, según Cornely, *Introductio in libros V. et N. T.*, II, 1, 1887, 19.

(2) *Gesch. der Heilig. Schrift*, 1881, VII.

mente de índole narrativa. Empieza con la creación del hombre, y abarca especialmente la historia de los Patriarcas. No contiene elementos legislativos más que en relación con la Historia, esto es, el Decálogo (*Ex.*, cap. XXXIV), compuesto por los años 850-750, y el libro de la Alianza (*Ex.*, XX, XXII-XXIII, XXXIII), de época anterior á Amós y Oseas (*Ex.*, XXIV, 7 y XIII). Hupfeld señala una *tercera fuente* en ciertos pasajes del Pentateuco, los cuales fueron atribuídos, en parte, al escrito fundamental y, en parte, al libro histórico, al llamado elohísta posterior, en la actualidad simplemente *elohista*. Pero mientras Hupfeld suponía que las tres fuentes aparecieron independientemente una de otra, hasta que un redactor posterior las reunió en un todo, Nöldeke sostenía que el elohísta no era más que ingrediente del escrito jehovista. «El escrito del segundo elohísta ha sido usufructuado por el jehovista é incluído en su libro histórico.»

6. Hipótesis de Reuss, Graf y Wellhausen.—La hipótesis de Graf, en esta última forma, fué combatida especialmente por Wellhausen, y de él tomó también el nombre. En la última edición (5.ª) de sus Prolegómenos á la Historia de Israel (1899), empieza con el «problema». Prescindiendo del Deuteronomio, se decide por dividir en dos el Hexateuco, á pesar de que cada vez se ve más claro que, no sólo el jehovista, sino también el escrito fundamental ó Código sacerdotal, son formas complejas [1], y que además aparecen elementos híbridos ó póstumos, que no pueden juntarse con una ú otra parte. Wellhausen indica el *libro histórico jehovista* con las letras *JE*, la fuente *Elohísta* del mismo con *E*, la fuente *jahvista* con *J*, el *Código sacerdotal* ó escrito fundamental con *P*. La composición del

---

(1) Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher*, ² 1899; *Israelitische und jüdische Gesch.*, ⁵ 1904. Sobre esto, Mussil, *Das auserwählte Volk im Lichte der modernen Kritik*, «*Theol. Quartalschr.*», 1895, 564; Reuss, *Gesch. der heil. Schriften A. T.* 251; Holzinger, *Das Buch Josua*, 1901; Bertholet, *Leviticus*, 1901; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1902, 138. También va mucho más allá Budde, *Biblische Urgeschichte*, 1883; *The American Journal of Theol.*, 1905, 76.

último ocurrió en Babilonia entre los años de 570 y 458. Esdras lo terminó, pero no se aventuró á publicarlo hasta el año 14 después de su llegada á Jerusalén, hacia el 444. El *Deuteronomio (D)* lo pone en el año de 621; el libro histórico al principio de la época de los reyes (1). Como tema fundamental del Hexateuco, se da: $J+E$, $JE+D$, $JED+P$ (2).

Otros discrepan poco en la determinación del tiempo de la composición, pero mucho en la determinación de la extensión de las partes según el tiempo. En sus últimos comentarios al Pentateuco, Dillmann pone el efraimítico *E* (=*B*; *Q* ó *P*=*A*; *J*=*C*) antes de Jeroboán II. De él es independiente *J*, el cual, de origen judío, no fué escrito antes de la mitad del siglo VIII. Por lo contrario, Dillmann, con Nöldeke, Schrader, Delitzsch y otros, opina que el Deuteronomio ha de trasladarse, en efecto, á época posterior, pero sostiene que el *Código sacerdotal es más antiguo* que el *Deuteronomio.* Kittel (y Baudissin) están de acuerdo con ellos. *J* fué compuesto en el reino de Judá hacia los años de 830-800, *E* en la región septentrional, al principio del siglo IX. No se confirma que *E* dependa de *J*, si bien en algunos casos ocurre lo contrario. *P* se divide en varios extractos. P^1 es más viejo que *D*, P^2 después de Salomón, siglos X y IX; el segundo extracto conduce á Ezequías como límite inferior. Con la prioridad de *P*, muchos críticos de esta escuela defienden también el documento de Elohim, libro de los Orígenes, como la parte más antigua de la Tora, mientras los escritores citados arriba lo atribuyen á época más reciente (3).

Pero todos están de acuerdo en *negar* que *fué compuesto por Moisés.* «Si algo cierto hay en la crítica del

(1) Kayser, *Theologie des A. T.*, ² 1894, 161: lo más pronto en 444; página 68: 624. El escritor javístico en el siglo IX. Otro tanto Reuss, *l. c.*, 249; Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, ² 1883, 54; Kittel, *Gesch. der Hebräer*, I, 1888; Baudissin, *Die Gesch. des alttestamentl. Prierstertums*, 1892, 65; *Einleitung in die Bücher des A. T.*, 1901, 75.

(2) Cornill, *Einleitung in das A. T.*, ² 1892, 46.

(3) Kayser, *l. c.*, 169; *Realencykl.*, XV, ³ 113, 122.

Antiguo Testamento es que el Pentateuco no es obra de su mano (1).» Pero además se observa que Tora y Pentateuco no son conceptos idénticos. Aun después de la época del destierro, no fueron identificados. «Este es un hecho de la mayor importancia.» Al principio, todo el *Gén.*, cap. I, hasta *Rey.*, cap. XXV, era una obra histórica. «Un escritor sujeto á la influencia del Deuteronomio, libro que desde Josías fué una fuerza moral, redactó ordenadamente los Jueces, Samuel y los Reyes, tal como ahora están, y los coordinó con el Hexateuco (2).» König busca un camino medio. Traslada *E* al tiempo de los Jueces, *J* á la época de David, *EP* hacia Babilonia, en tiempo de Esdras. Pero hoy se da más importancia, en general, al estudio de la historia religiosa. La filología del Pentateuco, más que de la edad y de las cualidades del redactor, se ocupa en el origen y en el carácter histórico-religioso de las materias en particular.

II. Historia de la religión

7. Cuestiones histórico-religiosas. El monoteísmo. —El examen de esta hipótesis, que hoy domina enteramente la crítica del Antiguo Testamento, pertenece al terreno de la *exégesis*. La Apologética tiene tanto mayor motivo de ocuparse en ella, por lo menos en Alemania, cuanto la exégesis católica es precisamente la única que la toma acta en serio (3). Además, se encuentra casi en un

(1) Ibid., 31; Reuss, *l. c.*, 71. Sobre otros, v. Delitzsch, *Kommentar*, 15, el cual ha aceptado también la misma opinión, pero explica su concepto respecto al origen «diverso en la substancia y en los principios», y Smend, *Alttestam. Religionsgesch.*, [2] 1897.

(2) Delitzsch, *Kommentar*, 33.

(3) V. König, *Alter und Entstehungsweise des Pentateuch*, 1884; Flunk, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1885, 472, 595; 1899, 263; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, IX, [3] 1782; *Katolik*, I, 1887, cuad. 4; I, 1896, 2; Schöpfer, *Gesch. des A. T.*, [3] 1902, 216; Höpfer, *Die höhere Bibelkritik. Studie über die modern rationalische Behandlung der H. Schrif*, 1902; Kley, *Die Pentateuchfrage u. ihre Systeme*, 1903. Adhiérese Hummelauer en el *Kommentar zum Deuteronomium*, 1901, y *Josua*, 1903, en contra de la introducción de Cornely. Hügel, *Dublin Review*, 1894-1895, se pone en todo en el punto de vista de

período de transición y se debaten en ella las cuestiones generales referentes á la Revelación. Por este motivo, es necesario que los teólogos católicos sepan á qué atenerse respecto al método y á los resultados de esta crítica; pues se trata nada menos que de la transformación total de las ideas relativas á todo el Antiguo Testamento, tanto respecto á la historia religiosa como á la literaria y profana. Se quiere que la crítica del texto y de las fuentes ofrezca por sí sola medios á la ciencia histórica para poner en clara luz la historia política y religiosa de Israel.

El orden de discusión nos ha conducido, en primer lugar, á las *cuestiones generales histórico-religiosas.* Con ellas podemos empezar, tanto más cuanto el proceso histórico ha partido de tal punto, ya que al documento escrito precedió una larga tradición, de tal modo que la cuestión histórico-religiosa no coincide con la crítico-literaria. El método histórico corresponde al estudio de la Sagrada Escritura, en cuanto ésta contiene la historia de la religión. La cuestión capital es esta: ¿Empezó la religión israelita con el *monoteísmo,* como lo declara la Ley, ó con el politeísmo, según afirman la crítica y la historia de las religiones? ¿Ha de tratarse la historia religiosa del Antiguo Testamento nada más que como una rama de la historia de la religión semítica y discutirse conforme á los principios del evolucionismo, ó bien debe reconocerse en ella un elemento sobrenatural, una revelación especial de Dios? Si a esta pregunta se responde negativamente, el Antiguo Testamento, tal como lo poseemos, es incomprensible, y aun el curso general de la historia religiosa lo sería también, si no se admite una revelación primitiva. Ni siquiera sería comprensible el politeísmo, supuesto, pero no demostrado, como primera religión.

Fundados en cuanto hemos discutido hasta ahora, podemos contestar con seguridad: El monoteísmo fué la religión inicial, el politeísmo es la degeneración, aunque pos-

---

la crítica del Pentateuco. *Compte rendu,* Friburgo, 1898; *The cath. Univ. Bull.*, 1898.

teriormente en Grecia la filosofía superase al politeísmo, y en la misma Babilonia se mostrase igual propensión en unos pocos. Que la idea de una divinidad suprema sea, en general, el resultado de un largo proceso, y que, para revelarla faltase el lenguaje, es una afirmación contradictoria, como quiera que la Revelación hace superfluo el proceso; además, el lenguaje puede servir de medio de comunicación cuando se trata únicamente de distinguir entre reflexión del entendimiento é intuición. Pero respecto á la religión de Israel, ha de observarse todavía que los semitas, y entre ellos los semitas occidentales, ya desde el principio tuvieron un concepto religioso más puro que los demás pueblos de la antigüedad [1]. Como quiera que sea, la historia de Israel tiene muchos puntos de contacto con la semítica.

8. **La idolatría es una decadencia.**—Este resultado no es discutido por nadie en la exposición histórica del Antiguo Testamento. Sorprenderá sin duda que de los tres hijos de Noé dos sean politeístas y sólo Sem permanezca *monoteísta*, y que de los cinco hijos de éste solamente uno sea monoteísta. Pero también en su familia se introduce el politeísmo, y Abraham se ve obligado á huir, para no contaminarse con la idolatría [2]. De Abraham se transmite la verdadera fe en Dios solamente á Isaac, no á Ismael y á los hijos de Cetura; de Isaac á Jacob, no á Esaú. Todo esto parece extraordinariamente extraño. Los hijos recibieron la misma instrucción del padre, por lo menos vieron en la misma casa la misma piedad. No obstante esto, ¡qué resultado tan diferente! Pero ¿no podrían citarse ejemplos semejantes de experiencia propia y ajena? ¿Puede ser increíble, en efecto, que los unos permanecieran fieles y los otros prevaricasen? ¿Es realmente cierta esta máxima: Se puede en verdad apostatar de una religión espiritual, y

(1) Robertson, *Die alte Religion Israels vor dem 8 Jahr. nach der Bibel u. nach den modernen Kritiken*, 1896; Gunkel, *Génesis*, 1901, 67, 75, 361, 431.

(2) V. también *Judit*, V, VI, 9.

aun pasar al indiferentismo religioso, ora porque la religión desaparezca en general, ora porque sus preceptos morales no se tomen como norma de la vida; pero no puede cambiarse por otra más grosera [1]? ¿Está uno autorizado por esta *máxima general* para privar sin más ni más de autenticidad á los relatos sobre los Patriarcas?

Debemos confesar que esta impugnación teórica de tan importante argumento, nos parece de valor bastante dudoso. La suposición de «que todas las ideas humanas, ya pertenezcan al terreno de la religión, ya á otro cualquiera, si son de las que forman época, tienen una evolución psicológica y están ligadas á premisas dadas [2]», serviría tanto para una evolución creciente, como para otra decreciente, así para una evolución en línea recta como para otra en línea curva. ¿Es que no hay desviaciones? ¿Ha ido siempre la Historia por los caminos más sencillos? ¿No muestra la historia de la religión, como la de la ciencia, numerosas aberraciones? La historia de las religiones semítica, inda, irania, griega, romana, egipcia, china, es historia de progresiva decadencia. Las multitudes, las masas, caen. Sólo á espíritus especialmente sobresalientes les es dado oponerse á la inclinación general y aparecer como reformadores ó fundadores de religiones. Por este motivo, el Antiguo Testamento está en su derecho, cuando enlaza la continuación del verdadero conocimiento de Dios con personas individuales, que representan las generaciones ó los clanes [3]. Además, los mismos críticos exhortan á ser reservados, porque ciertos fenómenos religiosos que contradicen al progreso, no siempre indican grados de anterior

(1) Kayser, *Theol.*, 21, 45; Reuss, *Gesch. des A. T.*, 61. Lo mismo Hume, cit. por Lechler, *Deismus*, 431; Lessig y otros.
(2) Stade, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 9, 198.
(3) Sobre la confirmación de ciertos nombres históricos (Abraham, Jacob y otros) hecha en vista de los últimos descubrimientos, v. Moor, *Essai sur l'Egypte*, 4; Dornstetter, *Abraham. Studien über die Anfänge des israetischen Volkes*, 1902; *Realencyklop.*, IX, ³ 356, 461; König, *Neueste Principien der alttestamentl. Kritik*, 1902 (contra Gunkel). Lagrange (*La méthode histor.*, 1903, 206) juzga más desfavorablemente.

evolución, ya que pueden representar simples degeneraciones y provenir de fuera [1].

Si la *recaída* fuese prueba de un estado anterior más bajo; si no fuere posible recaer en el politeísmo, donde antes no hubiera sido general; si el pueblo judío no hubiera podido degradarse hasta los sacrificios humanos más que allí donde éstos no hubieran sido antes una parte reconocida y esencial del culto público de Dios, toda evolución histórica sería imposible. Por consiguiente, el *progreso* espiritual debería ser una recaída, no menos que el retroceso espiritual. Si el hombre puede marchar hacia adelante por su propia virtud, también puede ir hacia atrás por su propio esfuerzo. De las dos cosas es capaz la naturaleza humana con sus fuerzas y sus pasiones. Esto está demostrado por la vida de los individuos, lo mismo que por la historia de las naciones.

9. El monoteísmo es incomprensible sin revelación.—Por consiguiente, de los extravíos politeístas de los *judíos* no puede inferirse que profesasen antes el politeísmo; tampoco ha de confundirse, por otra parte, el monoteísmo judío con el monoteísmo primitivo del género humano, ni negar el progreso en el conocimiento de Dios. Unicamente podría afirmarse que el puro monoteísmo de los judíos se explica difícilmente en medio de la idolatría universal [2]; pues la novísima hipótesis de los asiriólogos, de que el monoteísmo sólo pudo nacer allí donde dominó un politeísmo profundamente desarrollado, contradice toda la Historia. Esto puede aplicarse, á lo sumo, á algunos espíritus privilegiados. Aun el mismo Teichmuller [3] confiesa que el singular fenómeno de un monoteísmo puro y genuino entre los judíos no podría explicarse filosóficamen-

(1) Smend, *Religionsgesch.*, 18. Véase también Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgesch.*, 1888, 211, 249.

(2) Sellin, *Beiträge zur israel. und jüdischen Religionsgesch.*, II, 1, 1897, 171; Schröder, *Wessen und Ursprung der Religion*, 1905, 31.

(3) *Religionsphil.*, 289; Vigouroux, *Die Bibel*, III, 34; Schultz, *Alttest. Theol.*, 23, 99; Flöckner, *Theol. Quartalschr.*, 1887, 51; Scholz, *Götzendienst*, 1, 17; Orelli, *Allg. Religionsgesch.*, 1899, 264.

te, pues el surgir de la conciencia moral no destruye de un golpe en nosotros la fuerza natural de las pasiones, y porque la misma posibilidad de una proyección del derecho en un ser divino, supone que esta idea de un Dios se ha tomado de la religión del temor. Es este un enigma histórico, para el cual la especulación no tiene clave alguna; sólo puede explicarse por la historia. Esta exige imperiosamente la personalidad de Moisés, quien, por revelación, pudo conservar puro el monoteísmo é instruir en él á la primera generación en el desierto. Se comprende la recaída subsiguiente, porque el poderoso impulso de las pasiones debió hacer que la multitud girara siempre hacia la religión del temor, y, por consiguiente, provocar con frecuencia cierta aproximación á la idolatría. La apostasía en el siglo II es históricamente cierta; la anterior al destierro no puede considerarse como imposible. Como quiera que sea, hay que admitir que al principio se creyó en la existencia de los dioses extranjeros (monoteísmo relativo, henoteísmo)[1], porque ninguno abraza la idolatría cuando la tiene por vana locura (I *Sam.*, XXVI, 19).

Un pueblo reducido á sí mismo, todavía poco estable é instruído, viviendo entre pueblos paganos, debía sentirse inclinado á la apostasía, sin que él mismo hubiera atravesado un período politeísta. Como es cierto que la naturaleza sensual domina en el hombre vulgar, así es cierto que el caer desde un principio religioso superior al culto sensual y naturalista de los pueblos circunvecinos, es comprensible y natural, aunque no hubiese ejemplos á consecuencia del pecado. Sin la intervención directa de Dios, difícilmente hubiera permanecido monoteísta el judaísmo al principio, y mucho menos hubiera sacado un concepto puro y claro de un politeísmo naturalista universal. Entre los demás semitas, incluyendo los celebradísimos babilonios, no se encuentra nada de una evolución semejante. «La *posibilidad*, explicable históricamente, del paso de la

(1) Kautzsch, *Bibelwis. und Religionsunterr.*, ² 1903, 57.

religión semítica á la israelita, sólo es *un* aspecto de la respuesta, el *otro* lo dará siempre la fe.» Ya el antiguo Israel se distingue de todos los demás pueblos en que, al lado de los bienes terrenales, reconoce un bien supremo y eterno; lo deriva todo de Dios y lo refiere todo á Dios.

10. Sincretismo religioso.—¿Qué *idea* del espíritu de los hebreos hubiera dado el impulso? Antes sería preciso demostrar que el monoteísmo, término de toda la evolución de la antigüedad, surgió en tiempo de Isaías del «seno de la noche espiritual del politeísmo como estrella radiante de luz (1),» ó que de la religión primitiva de Israel, que debió ser una mezcla de fe en los espíritus y en los antepasados, de animismo, fetichismo y totemismo (Stade); abríase siempre paso Jahve. Pero con esto tampoco se daría una explicación del admirable hecho. El supuesto principio de la evolución no interrumpida, no hubiera podido hallar una laguna en los Profetas, y la reincidencia posterior estaría también en contradicción con él; las tribus, en su viaje por el desierto, no se hubieran mantenido unidas sin el culto de Jahve y no hubieran prevalecido sobre la población más civilizada; los antiguos cantos de guerra del tiempo de los Jueces son testimonio de ello.

Al principio no pudo faltar en Canaán un *sincretismo religioso*, y el peligro de que al fin viniese una fusión, era inminente. Pero tampoco aquí es permitido someter á un esquema arbitrario la alternativa de apostasías y de conversiones. En el pueblo tomado en conjunto, es comprensible el hecho. Parece que entonces su religión no difería gran cosa de la cananea. Tenía diversos dioses: domésticos (Terafim), de los astros y del cielo; consideraba á Jahve como dios nacional, representado en imágenes de hombre, de toro, de plantas. Cerca tenía á Astarté y su colegio sacerdotal, así como una serpiente de bronce, que curaba

(1) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 158; Stade, *Entstehung des Volkes Israel*, 1899. Por lo contrario, Frey, *Tod, Seelenglauben u. Seelenkult im alten Israel*, 1898; Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, 1900; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, 1901; König, *Bibel*, 31.

las enfermedades y las heridas producidas por animales venenosos [1]. Pero también con esto quedaría admitido que el concepto de Jahve es más antiguo, y que la fundación de la religión por obra de Moisés es un hecho histórico. Mas ¿en dónde tuvo origen este «nuevo concepto,» el cual, porque era de «energía religiosa mucho mayor,» venció todos los obstáculos? Si hubiera llegado á ser eficaz por medio del sacerdocio, éste debiera tener relación con la «Tora» de Jahve. Para el pueblo israelita, Jahve estaba siempre más alto que los demás dioses, y la Sagrada Escritura designa estos errores, ya desde el principio, como *impiedad.*

11. Reminiscencias politeístas.—Las presuntas *reminiscencias politeístas* de los escritores no bastan por sí mismas para demostrar lo contrario. Los *sacrificios humanos* están tan poco demostrados por la ofrenda de Abraham (Isaac) y de Jefté, como la oblación de los primogénitos. Puesto que entonces estaba Abraham en Gerar, junto á Abimelech, se explica esta prueba teniendo presentes los sacrificios de niños en uso entre los filisteos y los cananeos (II *Rey.*, III, 27. *Jr.*, XIX, 5). Pero el sacrificio de Jefté, si no fué un voto de virginidad, fué pagano. Los usos populares de los israelitas y de los cananeos se confunden en aquel tiempo [2]. Que el sacrificio humano se consideró principalmente como expiatorio, es cosa admisible (I *Sam.*, XV, 33 [?]; II *Sam.*, XXI, 2. *Miq.*, VI, 7. *Ez.*, XX, 26); pero estas huellas aisladas, que, en cuanto excepciones, tienen aplicación histórica, no bastan para demostrar que tal estado fué el originario. Los israelitas sacrificaron mucho más tarde todavía sus hijos á Moloch. ¿No era esto una caída

(1) Maspero, Soury, Renán, Kayser y otros. Schultz, *Alttest. Theol.*, 100, 107. Además Vigouroux, *Bibel*, III, 8, 25; König, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 353; Klostermann, *Gesch. d. Volkes Israel*, 1896, 28; Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 1896, 17.

(2) Delitzsch, *Kommentar*, 329; Schöpfer, *Geschichte*, 258; Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelit. Religion*, 1896; Orelli, *Allg. Religionsg.*, 1899, 245. Por un voto de virginidad, v. Schönen, *Theol. Quartalschr.*, 1869, 531; Kaulen, *De rebus Iephte ducis ex s. scriptura describendis*, 1895.

evidente en la idolatría de las vecinas tribus afines? (1) Por lo menos la afirmación de que las *imágenes* (*Jueces*, XVIII, I *Rey.*, XII, 28. *Nm.*, XXI, 4 9) pertenecían al semitismo primitivo, no está demostrada todavía. Las imágenes de toros son semíticas, pero en Egipto no sólo se adoraron toros vivos, sino que se coronaban también sus imágenes. La serpiente era el símbolo del arte médico. Los templos paganos se consideraban como moradas de la imagen de los dioses, reputadas por encarnaciones de ellos. La imagen fué anterior al templo.

La erección y dedicación de *piedras conmemorativas* (*Gen.*, XVIII, 18; XXXV, 14. *Ex.*, XXIV, 4. *Jos.*, IV, 5. I *Sam.*, VII, 12) recuerdan el culto pagano de las piedras ungidas y de los betilos, culto que se extendió desde la India por todo el Oriente hasta Grecia y Roma; pero la Tora prohibe tal erección (*Lev.*. XXVI, 1. *Deut.*, XVI, 21) y ordena la demolición de las existentes (*Ex.*, XXIII, 24; XXXIV, 13. *Deut.*, XII, 3). Los Profetas condenan la degeneración de las costumbres (*Os.*, X, 1) sin juzgarlas reprobables en sí (*Is.*, XIX, 19). Los Terafim no son dioses de los Patriarcas, sino del pagano Labán (*Gn.*, XXXI, 19). Jacob, antes del viaje á Betel, mandó quitar todos los dioses extranjeros (*Gn.*, XXXV, 2) y enterró con ellos los *amuletos* (2).

A la terminación de la época de los Jueces, el Arca de la Alianza estaba en Silo, pero también tenía eficacia en Asdod entre los filisteos. El mismo Kuenen admite que no se había echado en olvido la palabra «Jahve, Dios de Israel;» al contrario, era tan viva en muchos corazones, que estaban henchidos de ella, y fué principio y norma de su conducta. En algunos, tal interpretación del jahvismo no dejaba lugar á la adoración de otros dioses. En los tiempos de la más vil idolatría, tampoco aparece entre los nombres propios israelitas ni un nombre extranjero de Dios, lo

(1) Borchert, *Die Animismus od. Ursprung u. Entwicklung d. Religion aus dem Seelen-Ahnen-u. Geisterkult*, 1900, 110; *Realencykl.*, V, [3] 750; XIII, [3] 270.

(2) Hoberg, *Genesis*, 254; Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 61; *Rev. bibl.*, 1901, 238.

cual significa que el pueblo, aun cuando sacrificaba á Baal y Astarté, no dejaba de comprender la falta de derecho de éstos, por lo que nunca quiso considerarse como adorador de ellos tomando sus nombres. Los pocos nombres compuestos con Baal (II *Sam.*, XI, 21. I *Par.*, VIII, 33; IX, 39. II *Sam.*, II, 8 y otros) no tienen por fundamento el Baal cananeo, sino el apelativo «señor,» porque Saul, Jonatán y David no dieron á sus hijos ningún nombre idolátrico. Lo mismo hay que decir de los nombres compuestos con Melech [1]. Los nombres hasta Josué tienen el mismo sello que el de los árabes de la dinastía de Hammurabi; en la época de los Jueces aparecen nombres combinados con Jah y con Baal y Adonis, y desde el principio de la época de los reyes, con Jeho y Jehu. Este es el camino de la evolución tradicional de Israel.

12. Carácter moral de la religión.—A esto se añade el espíritu profundamente *moral* de la religión israelita, que se eleva á los tiempos más remotos, y por el cual se distingue ventajosamente de las demás religiones semíticas. Al contrario de toda religión pagana, sin excluir la egipcia ni la babilónica, la de Israel abraza el término «santo» en toda su plenitud y profundidad moral. Por consiguiente, es la única religión monoteísta, la única religión moral de la antigüedad. Sólo en ella el amor de Dios á su pueblo está ligado á la ley de absoluta justicia y desarrollado en el culto. «Y de tal modo que, entre todos los dioses de los pueblos, solamente Jahve era el indicado para convertirse en Dios del mundo entero.» Este carácter es tanto más notable cuanto Israel quedó muy atrás en cultura con respecto á los otros pueblos. No se deja suplantar del todo ni aun en los tiempos de la apostasía. La piedad estaba profundamente arraigada en el pueblo. El amor paternal es una cualidad sobresaliente. No puede negarse «que nos hallamos en presencia de un profundo mis-

(1) Bäthgen, *Beiträge*, 140, 223; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 225, 303; Kerber, *Die religionsgesch. Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T. von neuem geprüft*, 1897.

terio, á saber, cómo pudo llegar á ser tan noble y tan pura en Israel la relación entre padres é hijos [1].»

Aunque el momento de la lucha con la *civilización egipcia* y la salida final de Egipto hubieran sido «la hora propia del nacimiento de la religión de Jahve,» era de todo punto preciso que «preexistiese la verdadera idea de Dios.» La fuerza de ella en ésta y en posteriores luchas, sólo pudo venir de lo alto. Ningún hombre de genio hubiera creado jamás esta confianza en Dios y esta fuerza moral allí donde no se hubiera dado fundamento para ello en las «mismas profundidades de la creación,» allí donde todo no hubiera estado lleno «del espíritu del Señor.» Lessing exagera cuando dice que Dios escogió el pueblo de Israel, porque fué el más rústico, el más inculto, para empezar con él desde el principio; pues á pesar de su rusticidad y de su incultura, aquel pueblo llevaba oculto en su seno el germen de la más elevada vida moral.

13. Apostasía de algunas personas.—Sólo *una cosa* podría despertar extrañeza. El Antiguo Testamento enlaza la apostasía con *personas individuales*, sin mencionar una evolución histórica. Pero el fundamento de esta objeción es sólo aparente.

Cierto que es costumbre de los escritores sagrados ilustrar el principio con ejemplos tomados de las personas más insignes, y referir, en parte, las consecuencias del principio á estas mismas personas. No obstante esto, es fácil reconocer, en verdad, que las mencionadas personas, que fueron cabezas de tribus de los pueblos no israelitas, se desligan de la tradición; pero que, como puros idólatras en frente de los adoradores de Jahve, no aparecen más que sus posteriores generaciones. Tampoco entre los pueblos circunvecinos faltaron ocasiones para semejante apostasía. Entre los demás escritores orientales (Egipto, Asiria) existe tam-

(1) Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 1877, 232. V. también Nikel, *Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit*, 1893; Smith, *Rel. d. Semit.*, 57; H. P. Smith, *Old Testament History*, 1903; Lagrange, *La méthode historique*, 1903, 162, 171.

bién la costumbre de incluir la historia del pueblo en los *catálogos de las tribus y de las generaciones*; lo cual está tan conforme con el ambiente de las edades patriarcales, que precisamente en ello ha de reconocerse una demostración de la remota antigüedad de la narración, en lugar de una objeción contra ella. Las *genealogías* han estado en todo tiempo en boga entre los orientales, y no faltan tampoco entre los griegos y los germanos.

14. Los nombres de los dioses no son prueba del politeísmo. El, Ilu, Elohim, Jahve.—Simón Mago citó ya los *nombres de los dioses* en favor del politeísmo primitivo (*Gén.*, III, 5 22; I, 26; XI, 7. *Ex.*, XXII, 28. *Deut.*, XXXII, 12). El nombre más antiguo El (esto es, fuerte ¿estar delante?, no fin, término, Lagarde, Delitzsch, Lagrange), se encuentra en los semitas en general, y es simple designación de Dios, igual en todos los hombres. Ilu designó probablemente á Dios entre los asirios, como aparece en el código de Hammurabi. Pero también pudo ser atribuído á un dios determinado. El será el único dios de los hebreos (*Gén.*, XIV, 13), El-Kana fué el dios celoso. Elohim, según su forma abstracta, es el plural de Eloah; pero no presupone la multiplicidad de Eloahs, pues en el antiguo hebreo (exceptuando el Deuteronomio) nunca aparece el singular. Sólo hacia el fin del siglo VIII fué empleado el singular Eloah por Job, y más tarde por Habacuc, Nehemías, los Paralipómenos y otros, pero también después se emplea libremente el nombre de Elohim. El nombre de Jahve desaparece en el tercer siglo por temor de profanarlo. Los modernos críticos tienen tanto menos motivo de escandalizarse de Elohim, cuanto consideran las partes elohísticas del Hexateuco como las más recientes, y como posteriores al destierro los Salmos (XIV, LIII) que frecuentemente emplean Elohim, y, en último resultado, creen substituído Elohim por Jahve.

Quizá Elohim, como *plural intensivo*, debe designar la sublimidad, la omnipotencia, la perfección de Dios (I *Sam.*, XXVIII, 13. *Salm.* LXXXII, 6), pues también en las

cartas de Tell-el-Amarna se emplea para designar á Dios un plural, Ilanu. El hebreo emplea frecuentemente el plural para expresar conceptos singulares, ilimitados é incomprensibles (Adonai, Schaddai, Schamayim [1].) Con Elohim siempre está el verbo en singular; pero usado para significar los ídolos, está en plural, y aun se aplicó al becerro de oro. Sólo existen unas doce excepciones, en tanto que numerosos pasajes demuestran que Elohim designa desde el principio el único Dios, el creador del cielo y de la tierra. También el Elión fenicio y el Amlak etiópico se usan en sentido singular, mientras los gentilicios Israel, Edom, Moab, Ammón, etc., conservan la forma singular. *Jáhve* (hawaha, hajah = ser, entrar en la existencia), Jehovah desde Pedro Galatino (1518), es la designación del mismo Dios único, existente, eternamente igual á sí mismo, absolutamente determinante de sí propio como *Dios de la Alianza*, el cual se manifestó á Moisés con este nombre [2]. No ha de distinguirse entre el concepto metafísico de Dios y el histórico, sino que el mismo Dios es Elohim, que crea y conserva la naturaleza, El Schaddai, que obliga á la naturaleza á hacer su voluntad, Jahve, que coloca la gracia en medio de la naturaleza, y en lugar de la naturaleza pone una nueva creación de la gracia (Delitzsch). Puesto que todas estas ideas se fundaban en el concepto del ser misterioso, del único Dios, les era indiferente el uso de los nombres (*Gén.*, IX, 8 y sig.; XVII, 1 y sig.; XXXI, 9 y sig.). Es imposible afirmar crítica ó positivamente hasta qué punto ha de suponerse en el Génesis y en el Exodo,

---

(1) Vigouroux, *Bibel*, III, 46; Dalman, *Stud. zur bibl. Theol.: Der Gottesname Adonai*, 1889; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, 1855, 3; Nestle, *Stud. aus Württemberg*, 1882, 243; Zapletan, *Totem.*, 130; Keil, *Babel-und Bibelfrage*, 15. Sobre Simón Mago, v. Clem., *Rec.*, 2, 38.

(2) *Ex.*, III, 14; VI, 2-4; *Realencykl*, VIII, ³ 529. Sobre la pronunciación de Jehová, v. Eus., *Dem.*, 10, 8, 28; Epif., Teodor., Jacob, etc.; *Science cath.*, 1891, 193; *Annal. de phil.*, 1891, 537; Gloatz, *Neues Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 218; König, *Bibel*, 39, 45. Jehová=al antiguo Ja (Hea) babilónico. Lenormant, *L'hist. anc.*, V, 231: Ea=Thot de los egipcios, Taut de los fenicios, la divina inteligencia, el Jao de los gnósticos. Robert, *Rev. bibl.*, 1894, 161; Shaddai, de shadah, difundir con superabundancia.

hasta VI, 12, una interpolación posterior del nombre de Jahve (Espinosa, Schöpfer, Hummelauer, Hoberg). Sin embargo de ello, las antiguas tablas de contractuales babilónicas, hablan en favor del concepto de Dios como «existente» y Jah y Jahu, en los nombres propios, pudieron ser la forma más antigua, que por medio de Moisés obtuvo su pleno significado [1]. Que los Patriarcas conocieron la palabra Jahve, lo admiten también los defensores de la prolepsis. No ha de olvidarse que los egipcios, como todos los pueblos antiguos, sólo conocieron dioses con nombres propios. Frecuentemente se usa el nombre de Jahve sin distinción con Elohim; pero nunca como éste, ni tampoco entre los paganos, viene á designar una divinidad pagana. Los escritores más antiguos y más modernos prefieren Elohim; los sacerdotes y profetas prefieren Jahve [2].

15. Nada de culto especial para los supuestos dioses diferentes, ni de mitología. Entre los judíos jamás hubo diosas.—Por otra parte, supuestos diversos dioses en la antiquísima época, debería hallarse también un culto diferente; pero de éste no se encuentran huellas. Tampoco hay indicios de *mitología* ni de *astrología*. Pues lo que se quiso deducir de la etimología de los nombres antediluvianos y de la astronomía babilónica respecto de los dioses sol y luna, carece de fundamento seguro. A lo más, es posible reconocer una semejanza con genealogías orientales. Henoch, en lo antiguo, pudo ser representado como semejante á un héroe. Finalmente, en los hijos de Noé, en Abraham, Isaac y Jacob están claramente, en primer tér-

---

(1) Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 100, 115, 225; Grimme, Jeremías, Delitzsch, *Bibel*, 46; Pinches, *The Old Testament in the Light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia*, 1902, 59. Por lo contrario, König, *Zeitschrf. f. alttestam. Wiss.*, 1897, 172; *Bibel*, 37, 44; Keil, *l. c.*, 1903, 15; Bezold, *Die babilonisch. assyrisch. Keilschr. u. ihre Bedeutung für das A. T.*, 1904.

(2) Bäntsch, *Kommentar zu Exod.-Levitikus*, 1900; Hobert, *Gen.*, XXII; Wetter, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 529. Por lo contrario, Delitzsch, *Komment.*, 272: El más seguro criterio desde el cap. I del Genesis al VI del Exodo son y continúan siendo los nombres de Dios. V. ibid., 291, 303, 315, 328, 451: Baudissin, *Einleitung in das A. T.*, 1901, 77.

mino, la Etnografía y la Historia. «Todos los hombres sensatos reconocerán en Abraham, Isaac y Jacob personas históricas,» observa Gutschmid. Pero si se quieren considerar como mitos la Creación, la Revelación, la Alianza, el día del Juicio, el Mesías, etc. (1), entonces se trastorna el concepto.

Si Jahve aparece frecuentemente como *Dios nacional* de los judíos, es sencillamente por contraposición á los ídolos de los paganos, cuya mención (Chamos entre los moabitas) no ha de tomarse como un reconocimiento. Cierto es que se requirió una evolución bastante larga, antes de que los israelitas estuvieran del todo penetrados del puro monoteísmo moral, y considerasen á Jahve como Dios del universo, como Dios de todos los pueblos; mas esto, en general, no pudo ocurrir sino por vía profética y mesiánica. El mandato de Dios de exterminar al pueblo cananeo, y el haberle ayudado en las luchas contra los enemigos, debieron conducir fácilmente á la creencia de que Jahve era un padre amoroso únicamente de los israelitas. Pero la prohibición de tener otros dioses al lado de Jahve, á pesar de todas las posteriores apostasías, eleva la religión de Israel sobre las de los demás pueblos.

Es singularmente digno de notarse que el idioma hebreo no tiene en los judíos palabra alguna que signifique *diosa*, y jamás llegó á ser reconocida una *diosa*, mientras que en todas partes la religión natural degeneró en dualismo sexual. Verdad es que hallamos el culto de Aschera, Astarté (*Deut.*, XVI, 21) y de la gran reina del cielo (*Jer.*, VII, 18; XLIV, 17 ó diosa Malkat?), pero ni aun estos errores implican asimilación á Jahve. Aunque las Ascheras fueron elevadas junto á los altares de Jahve, se evitó poner á Dios en compañía de una diosa. La comparación de la Alianza con el matrimonio no recuerda el dualismo sexual, sino la más alta interpretación del concepto del matrimonio. Las severas prescripciones contra la *prosti-*

(1) Steinthal, *Bibel und Religionsphil.*, 1890, 127.

tución y el comercio carnal, en oposición al código de Hammurabi y de los hierodulos paganos, son una demostración de ello [1]. Asimismo, estaba prohibida la *magia*, practicada universalmente en Babilonia.

16. Josué sobre el politeísmo primitivo de los israelitas. Jueces XI, 24.—Además, los escritores sagrados no sólo hubieron de admitir en su narración monoteísta inconscientes é involuntarias *reminiscencias del anterior politeísmo*, sino que hablan también abiertamente de él. «Alejad los dioses que vuestros padres sirven al otro lado del río (Eufrates) y en Egipto, y servid á Jahve. Y si no os place servir á Jahve, elegid hoy al que queráis servir; á los dioses que vuestros padres sirven más allá de la corriente, ó á los dioses de los amorreos, en cuyo país vivís; pero yo y mi casa queremos servir á Jahve» (*Jos.*, XXIV, 14; véase *Gén.*, XXXI, 19-53. I *Rey.*, XVIII, 21, *Jud.*, V, 6-9; X, 11-14. *Ez.*, XX, 24). Este pasaje debe demostrar que los israelitas fueron politeístas hasta Moisés. Este les enseñó el monoteísmo, pero sin que su religión penetrara aún en las masas. Muchos, en el desierto y en tiempo de Josué, persistieron en su antigua fe y supersticiones. Fué preciso adoptar la resolución de abandonarla, resolución que, como veremos, no fué observada.

Si tampoco debe negarse ahora que la forma de este discurso es algo sorprendente, y que referirlo á la destrucción de los Terafim por obra de Jacob es demasiado artificiosa, bastará solamente leer todo el capítulo de esta «antiquísima parte jehovista (¿elohísta?)» para convencerse de lo mucho que se ha abusado de este pasaje. *Josué* recuerda al pueblo primeramente todos los beneficios que Jahve le ha hecho. El Dios de Israel eligió á Abraham, lo

(1) *Deut.*, XXIII, 17; *I Reyes*, XV, 12; XXII, 47. V. ibid., XIV, 24; *Am.*, II, 7; *Os.*, IV, 13; *II Reyes*, XXIII, 7. Sin razón da por posible Delitzsch (*Gen.*, I, 27) la idea politeísta con distinción entre dioses y diosas. El código de Hammurabi admite mujeres públicas alegres, á quienes estaba prohibido tener hijos. Sobre la adivinación y brujería, v. *Theol. Quartalschr.*, 1901, 1; König, *Babel-Bibel-Frage*, 9; Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, 273.

dirigió y multiplicó su estirpe. Le concedió á Isaac y á éste le dió Jacob y Esaú. Envió á Moisés para libertar á su pueblo de la servidumbre, guió á éste por el desierto al país de los amorreos, lo libró de las manos de sus enemigos, y lo defendió contra reyes extranjeros. Dió á los israelitas la tierra que ellos no habían cultivado, ciudades que no habían edificado, viñas y olivares que no habían plantado. Y entonces, después de este exordio conmovedor, dice á Josué: «Temed al Señor, y servidle con rectitud y justicia, y alejad los dioses extranjeros, etc.» (véase *Gén.*, XXXV, 2, 4). Jahve es, por consiguiente, el Señor de Israel, al cual debe éste su felicidad y su fortuna. Nada se dice de una resolución respecto al Dios al cual quieren pertenecer. La oposición no debe quizá dejar libre la elección, sino entibiar la idolatría. La idolatría en Egipto fué atribuída expresamente á la mala influencia de los egipcios. Por consiguiente, según este pasaje, Jahve, por lo menos desde Abraham, es el único Dios de Israel, que no sólo solicita el primer amor en la mayoría de Israel, sino que recuerda su antiguo amor, aunque el nombre Jahve haya aparecido en primer término desde Moisés. Que las grandes crisis dependan de algunos hombres de genio, no puede parecer extraño más que á la psicología monística. Por este motivo puede relacionarse con esto el XXIII, 8, sin tener que suponer fuentes diferentes. Es cosa reconocida que sus padres sirvieron en Caldea á otros dioses; mas esta fué la razón por la cual Abraham fué alejado de allí. Ya Cirilo de Alejandría, comentando el *Gén.*, XXVIII, 16, observa que los Patriarcas, recientemente convertidos de la idolatría, tuvieron ideas muy imperfectas respecto á la divinidad [1]. Aun en la «religión popular» de la época más antigua de los reyes no tuvieron importancia los dioses asirios y los babilonios; sólo durante el destierro se infiltraron algunos babilonismos [2].

(1) Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903, 58; Nikel, *Bibl. Stud.*, 1903, 122.
(2) König, *Beweis des Glaubens*, 1903, 52.

Así también, el único especioso pasaje (*Juec.*, XI, 24) en el que *Jefté* hace decir al rey de los amorreos: «¿No es verdad que te es debido por derecho todo lo que posee tu Dios Chamos? Vendrá á ser, pues, posesión nuestra lo que el Señor Dios nuestro ganó con la victoria», ha de considerarse como lenguaje diplomático y no como profesión de fe. Como quiera que sea, no puede inferirse de esto que Jefté asimilase Jahve á Chamos [1]. Fuera de esto, Chamos es el dios primitivo de los moabitas y representa la expresión del modo de pensar ordinario del pueblo.

17. Quejas de los Profetas sobre la idolatría de los israelitas.—Las quejas de los *Profetas* [2] sobre la idolatría de los judíos en Egipto y durante el viaje por el desierto, tampoco demuestran que la idolatría fuese el primer culto de los judíos. No puede explicarse el significado de estos pasajes en el sentido de que contradigan el primitivo culto de Jahve, y que nada fuese entonces más fácil que retrodatar las condiciones posteriores de la religión. En efecto, estas reprensiones proféticas suponen una transgresión; así, pues, proceden del conocimiento y del deber del culto de Jahve. El pueblo eligió «nuevos dioses» (*Juec.*, V, 6), es decir, dioses extranjeros, lo que presupone la fe en el dios israelita Jahve. ¿Cómo se hubiera llegado á la institución de los Profetas (*Juec.*, VI, 8), los cuales amenazaban castigar la apostasía de Jahve? (I *Sam.*, II, 27). Sin semejantes defensores de la idea mosaica en la época de los Jueces, por los cuales se mantuvo la continuidad entre Moisés y Samuel, sería incomprensible la conservación de la religión de Moisés. «Al final de la época de los Jueces, era tan explicable el mosaísmo, que un sacerdote de Jahve como Elí y un profeta como Samuel fueron investidos de altísima au-

(1) V. *Ruth.*, I, 15; *1 Salm.* XVI, 19. Más desfavorablemente juzgan Schultz, *Alttest. Theol.*, 206; Schöpfer, *Geschichte*, 237; Sellin, *Beiträge zur israel. u. jüd. Religionsgesch.*, I, 1896, 17. Dillmann (*Handb. d. Alttest. Theol.*, 1895, 83) explica las «noticias aparentemente tan contradictorias» con el indeterminado «Elohim».

(2) *Ez.*, XX, 5, 23; XXIII, 8; *Am.*, III, 14; IV, 4; V, 25; *Os.*, VIII, 5, 11; Salm. CLIV 11; *Is.*, 44, *Salm.* CXIII, 12.

toridad[1].» Ya entonces imperaba la máxima: *Jahve es el Dios de Israel, é Israel es el pueblo de Jahve.* Es posible que el primero que hizo la comparación, supuso también la existencia de otros dioses, y que el antiguo pueblo israelita no dudase, en general, de la existencia de los dioses paganos; pero ello no demuestra que el pueblo considerase como iguales á estos dioses. El hecho de colocar á Jahve sobre todos, prueba el poco aprecio á los demás (*Salm.* XCV, 5; XCVI, 7). Pero el *monoteísmo* no excluye la fe en los *espíritus*, buenos y malos, y el mandato de prevenirse contra el culto pagano, no excluye la existencia de un culto más antiguo.

Sin fundamentos religiosos y morales, sería inexplicable cómo el pueblo, corrompido en Egipto, pudo desarrollar tan poderosa energía en medio de pueblos paganos, ni cómo pudo mantener enhiesto el *puro monoteísmo*, á pesar de muchas caídas, y transmitir por herencia la idea del verdadero Dios. A su alrededor degeneraron hasta los antiguos pueblos civilizados; pero Israel, aunque deshecho como nación, pero purificado moral y religiosamente, resurgió de los mayores desastres. El motivo tres veces repetido en el libro de los Jueces (II, 1 y sigs., 14 y sigs.; III, 8 y sigs., 12 y sigs.; X, 6 y sig.): prevaricación, opresión, conversión y paz, podrá parecer rutinario; pero no excluye el fondo histórico, teniendo presente que de la mezcla de la religión de Jahve con la de Baal nació una lucha prolongada. El fin educativo y las fuentes[2] influyeron ciertamente en la forma de la narración; pero como no se expresa en ella el sentir de todo el pueblo, por cuanto los Jueces sólo estaban á la cabeza de algunas tribus, la narración nada tiene de sorprendente. Verdad es que semejantes luchas entre religión y propensión no se encuentran ni en los griegos y romanos ni en los orientales; pero en aquéllos no había dogmática ni moral alguna, y en éstos el culto rebosaba

(1) Kayser, *Theol.*, 53; Smend, *Religionsgesch.*, 15; Kittel, *Gesch. der Hebräer*, II, 87.
(2) Lagrange, *Rev. bibl.*, 1902, 14; Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, II, 82.

sensualismo. El *cántico de Debora* es desde los tiempos más antiguos un testimonio histórico reconocido en favor de esta interpretación (*Juec.*, V). Según *Núm.*, XXI, 14, 17, 18, 27-30; *Jos.*, X, 13; II *Sam.*, I, 18, han de suponerse colecciones antiguas de cánticos. Los fragmentos poéticos *Ex.*, XV, 1-18; *Núm.*, VI, 24 26; X, 35 36; *Deut.*, XXXII, 1-43; XXXIII, 1-29, aluden á Moisés y á su tiempo.

Wellhausen no sólo se ve precisado á admitir que en la época antiquísima se tenía un concepto ideal del dominio de Dios, sino que conviene también en que el empleo de la religión como fuerza creadora del derecho y de la moral, el referirse á Dios en todo cuanto interesa á la nación, se encuentra también en todos los pueblos, pero en ninguno en forma tan pura y eficaz como en los israelitas. Además, la historia religiosa de los semitas nos ha demostrado también que la antigua religión de Israel no podía ser ni mundana ni superficial. ¿Dieron sólo más tarde acogida los judíos en su religión á esta parte constitutiva moral, en oposición, por decirlo así, con la religión primitiva? ¿No elévaron, hasta el tiempo de los sirios y los asirios, la Alianza, existente ya antes de Moisés, entre Jahve é Israel, á una alianza de orden moral? ¿Qué queda entonces para Moisés, el cual ocupó «una posición que hace época para todos los tiempos» en favor de la soberanía de la conciencia de lo divino? La comparación de la ética israelita con la babilónico-asiria del tiempo de Hammurabi ó de Asurbanipal, demuestra la superioridad de la Biblia en todos los puntos: en la justicia de la ley penal, en el trato de los esclavos, en la condición de la mujer, en la honestidad de las costumbres, en las relaciones con el enemigo vencido y en la consideración con los pobres y los débiles de la propia nación (1).

18. Moisés no es fundador de la religión israelita, sino mediador de la Alianza. El concepto de la Alian-

(1) *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1903, 180.

za constituye el principio de la vida del pueblo. **La idea de la Alianza entre los no israelitas.**—Es indudable que *Moisés* enseñó el monoteísmo puro y moral. Jahve es para él, no sólo sencillamente «ente», sino el «Ente», el Creador. Para esto no es necesario apelar á los combatidos testimonios históricos; bastan los reconocidos *Profetas*. Estos consideran sus predicaciones, no como nuevas, sino como conformes formalmente con la ley conocida y con la palabra de Dios (*Am.*, II, 4; *Os.*, IV, 6; VIII, 12; *Is.*, V, 24; XXX, 9; *Mich.*, VI, 8). Llaman á Moisés el enviado de Jahve (*Mich.*, VI, 4), el primer Profeta (*Os.*, XII, 14). No dicen que Moisés introdujo la creencia en Jahve, sino que Dios lo había enviado para libertar á su pueblo. También para ellos es Jahve el Dios de Israel, que sacó á su pueblo de la tierra de Egipto. En este hecho capital se reconcentran todas las alabanzas de Jahve; por tanto, constituye esto un antiguo postulado de la fe popular. Él es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de la Alianza con Abraham, no el progenitor natural. Moisés no es el fundador de la religión israelita, es el *mediador de la Alianza* que Dios quiso establecer con su pueblo, aunque la idea se haya realizado sólo en el curso de la historia israelita.

Esta Alianza, según antiguos conceptos, es un *contrato*, pero un contrato de un Dios que tiende la mano á su pueblo, de un Dios que promete bendición y gracia como premio á la fidelidad, y garantiza el bienestar y la paz. Dios eligió á Israel entre todos los pueblos y le dió la Tierra Prometida. El pueblo, el hijo de Dios, promete á su vez al Padre, al Creador, obediencia y fidelidad. Esta alianza forma el *principio vital* de toda la historia de Israel. La crítica negativa debe reconocer también el libro sinaítico de la Alianza, y considerar á Moisés, en cierto sentido, como el «legislador», ó por lo menos, como el «fundador de Israel [1]». Tal revelación, que fué á la vez una revolu-

(1) Kayser, *Theol.*, 31, 39; Wellhausen, *Israel u. jüd. Gesch.*, [5] 31; Smend, *Religionsgesch.*, 16, 292; Sellin, *Beiträge*, I, 15, 219; II, 1, 95, 191; Kittel,

ción, sólo pudo realizarse por una personalidad poderosa.

Pero ¿por qué semejante *Alianza* habría de ser imposible? Precisamente se ha descubierto ha poco que la *idea de la Alianza* se encuentra entre los no israelitas en épocas remotísimas. El *Baal Berith* no se explica ya, según costumbre, en el sentido del Baal que protege la alianza ó las alianzas (Ζεὺς ὅρκιος), sino como aquel con el cual se ha pactado una alianza (1). Este hecho, si es enteramente seguro, no puede aplicarse contra la realidad de la Alianza con Israel, pues está hoy casi generalmente reconocido lo que ya defendieron con tanto empeño los Apóstoles, esto es, que los hechos sobrenaturales tienen sus preliminares en la conciencia universal y en la historia. Su índole esencial no depende ya de que en parte alguna se encuentre algo semejante, sino, al contrario, de haber sido puestos en acto en la debida forma con absoluta autoridad y plena certeza. Aunque la idea de la Alianza, en sí y por sí, es decir, en cuanto es el concepto religioso de poder hacer con la divinidad un pacto moral recíproco, no es específicamente israelita, no obstante esto, en Israel aparece como única en la más bella forma, y no pudo haberse formado poco antes del destierro, ni haber nacido sencillamente por pura reflexión y por evolución natural. El parangón con el matrimonio no lo propuso primero Oseas, sino el Pentateuco.

19. **Nada de nuevos dioses.**—¿Cómo habría hallado Moisés fe en el pueblo si hubiera apelado á *otro Dios* que no fuera el «Dios de los padres,» en quien él creía? Cierto que en el *Ex.*, III, 13, no se presupone un Dios sin nombre. Aunque el antiguo «Dios del Sinaí» hubiese sido primeramente el Dios de la tribu de los quenitas, no bastaría para la explicación de esto. Es verdad que Moisés concibió mejor la significación de la palabra que muchos de sus compatriotas, y puso á Jahve por fundamento de la nación

---

l. c., I, 224; Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht*, 1900.

(1) *Gen.*, XIV, 13; Bäthgen, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 4.

y de su historia, pero él no la inventó ni la creó. En tal sentido sólo puede decirse que la salida de Egipto fué la hora del nacimiento de Israel y de su religión monoteísta. El *Ex.*, III, 14, se explica por medio del III, 16; VI, 2. No era el nombre Jahve lo desconocido, sino su fuerza salvadora y milagrosa. A Abraham, Isaac y Jacob se le apareció únicamente como El-Schaddai. Con el nombre Jahve así entendido, empezó entonces para el pueblo una nueva fe nacional, en cuanto que la confianza en él tuvo un nuevo fundamento. Los Profetas presuponen también existente en la edad anterior, si no el nombre, por lo menos el numen de Jahve [1]. (*Os.*, XII, 4 y sigs. *Mich.*, VII, 20. *Is.*, XXIX, 22; XIII, 19. *Jer.*, L, 40. *Am.*, IV, 11). La madre de Moisés se llamaba Jocabed (Dios es magnificencia). En Babilonia, en tiempo de Hammurabi, se encuentran nombres semejantes; sin embargo de esto, la tentativa de Delitzsch para comprobar el nombre de Jahve no ha tenido buen éxito. En tiempo de Sargón I, se llamaba Jaubidi un rey de Hamath.

Moisés poseía naturalmente un conocimiento de Dios más elevado y más sólido á causa de su educación (*Hechos*, VII, 22). La figura de Moisés en la historia de Israel es tan gigante, de tal modo determina todo el destino del pueblo, que sólo es esto comprensible admitiendo que Moisés ocupó elevada posición en la sociedad del *pueblo egipcio*. Júzguese como se quiera la doctrina esotérica de los sacerdotes egipcios de aquel tiempo, hoy puede decirse en verdad: «Sólo nos es dado entrever aquí la ulterior evolución, el eco desvanecido de un antiguo conocimiento de la unidad de Dios. Debió haber precedido un monoteísmo [2].» Hemos mencionado antes aquellos puros

(1) Schultz, *Alttest. Theol.*, 81, 122; Smend, *Religionsgesch.*, 17; Frey *Tod*, 224; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 250; Vigouroux, *Les livres s.*, III, 79, 87 Meignan, *L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau*, I, 1895, 399; Maspero, *Histoire*, 343. Por lo contrario, Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, I, 231. La inscripción Ja-ah-ve-ilu (=Jahvé es Dios) en una tabla del tiempo de Hammurabi, ha sido aplicada por Delitzsch para demostrar que la religión de Israel procede de Babilonia. Pero esta explicación todavía admite réplica; daría á lo más una hipótesis histórica.

(2) Strauss y Torney, *Essays*, 1879; Hommel, *Altisraelit. Ueberl.*, 21, 29,

conceptos morales que nos dan á conocer los antiguos papiros, las inscripciones y el Libro de los Muertos. La poesía egipcia es de argumento religioso y se remonta á tiempos muy lejanos. El poema de Ramsés II (Sesostris), de unos 3200 años de antigüedad, el cual es la obra más antigua de la poesía épica, que nosotros poseemos, muestra, en la grandeza de la expresión y en el hábito religioso que respira, carácter bíblico (1). Su forma, la división en versos, cuyos dos hemistiquios son paralelos, recuerdan la épica de los antiguos judíos. Aquí está mencionado por primera vez Israel. Otros hechos observados señalan una relación. El caballo no aparece en los monumentos egipcios antes de la Dinastía XVIII, pero el asno mucho antes. Por tal motivo, se habla en el Génesis de éste y no de aquél (*Gén.*, XLVII, 17).

Si esto era ya antes de Moisés patrimonio de las clases cultas de Egipto, ¿cómo puede dudarse todavía, por motivos de historia religiosa, del concepto que de Dios tenía Moisés, de la publicación del Decálogo (*Ex.*, cap. XX, 34) y de la antigüedad de la legislación? Si entre los egipcios existía ya al principio una doctrina moral más noble y un concepto más puro de Dios, el posterior extravío del pueblo judío no puede invocarse contra la existencia de una ley altamente monoteísta. Dado que el Decálogo no contenga nada que Moisés no hubiera podido ordenar (2), sino prohibiciones impresas en «todo corazón humano» (Delitzsch), y que sea necesario buscar en Egipto la explicación de los acontecimientos más importantes de la Historia Sagrada, y en Babilonia las tradiciones más anti-

---

292, con Meyer, *Entstehung des Judentums*, 1896; *Theol. Quartalschr.*, 1873, 286; De Moor, *L'Egyptologie et la Bible*, 1898, 2; Völter, *Aegypten und die Bibel*, 1903; Ermoni, *La Bible et l'Egyptologie*, 1904.

(1) Baumgartner, *Weltliter.*, I, 122; Erman, *Aegypt.*, 1885, 402; *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, 1895, 18.

(2) Kayser, *Theologie*, 44; Delitzsch, *Kommentar*, 5, 19; Vigouroux, *Bibel*, II, 181, 198; Bähr, *Symbolik*, I, 62; II, 53 (contra el influjo egipcio). De igual modo, *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1889, 321. Sobre el influjo egipcio, véase *Theol. Quartalschr.*, 1873, 297; Schöpfer, *Geschichte*, 143. Además, la bibliografía citada por König, *Einleitung*, 159.

guas de la religión y del derecho, tampoco sería verosímil que se propusiera dar aquellos sencillos y universales mandamientos morales y religiosos como algo enteramente nuevo, diferente de lo antecedente. Lo *nuevo* está en la formulación precisa, en la autoridad divina, en la renovación de la Alianza relajada en Egipto. La Revelación presupone también la naturaleza. Fuera de esto, tampoco el Código de Hammurabi soporta paralelo alguno con el Decálogo. El haber promulgado la ley en el Sinaí, pudo dar motivo á la opinión de que el Sinaí era la morada de Jahve. Pero en el Jahve de Israel nada puede encontrarse de un dios gentilicio de los quenitas (1), ó de un Dios natural.

20. Influencia egipcia. Sin Moisés no se entiende la historia de Israel.—Pero si no se quiere dar demasiada importancia á la *influencia egipcia* en el poco dúctil genio del Israel semítico, poco tenemos que objetar en contra. «Es seguro que de la sabiduría de Egipto no hizo él la religión de Israel. Su obra es creadora, su monoteísmo, profundamente original (2).» Pero esto es verdad sólo en cuanto «el Profeta purificó la antigua idea de Dios dominante en su pueblo,» ó quizá «la formó desde el principio como consciente monoteísmo.» En efecto, en aquel tiempo, según el testimonio del Génesis, estaba el pueblo muy inclinado á la idolatría. Moisés libertó á su pueblo de una servidumbre casimilenaria, y le dió de lo divino la idea más pura que la antigüedad había conocido hasta entonces, y aquel carácter por virtud del cual obtuvo su importancia en toda la civilización posterior. Pero todo esto no demuestra que antes de él, en la edad patriarcal, dominase el politeísmo. La índole fundamental de Israel en lo religioso y moral, perduraba después de las antiguas emigraciones. «Mas bien debería preguntarse si Moisés no fué sólo el renovador de la antigua herencia y de las antiguas

---

(1) Schultz, Jeremías, Siegfried, Réville y otros. Pero en tal caso sería inverosímil la historia de Israel antes del Éxodo, según nota el mismo Sabatier, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1898, 164.

(2) Kayser, *Theol.*, 31.

esperanzas de su tribu, y que ante todas cosas no recibió de sus padres la convicción de la unidad del Ser supremo, como único Dios, existente por sí y creador (1).»

A pesar de toda consideración histórica tropieza siempre la *crítica* con la «dificultad de poder comprender de algún modo la historia subsiguiente, si no se supone aquí un primero y poderoso impulso,» y se tiene en consideración la influencia egipcia. Wellhausen confiesa que no sabe explicar el «enteramente distinto resultado final.» Exceptuando algunos críticos exagerados (Stade), ninguno duda hoy ya de la residencia del pueblo en Egipto, de las relaciones con las tribus de la península del Sinaí y del Monte Santo, Cades etc., «Acontecimientos como estos, cuando no fuesen narrados, sería preciso suponerlos para entender el Israel de la época de los Jueces (2).» Las cartas de Amarna han demostrado que el fondo de la Historia israelita es históricamente cierto. Pero estos hechos están inseparablemente unidos á la historia de la vida de Moisés y á su legislación.

El *culto* es sin duda esencialmente diferente, si bien la institución del Tabernáculo, del pontificado y la amplísima legislación ritual, dejan reconocer la influencia egipcia (3). El *sacerdocio* tiene un fundamento muy profundo. La posesión de los sacerdotes egipcios—un tercio de todas las tierras,—y, según esto, su situación política, eran ya muy diferentes. El sacerdocio mosaico, con todas sus instituciones, radica plenamente en la idea fundamental de la elección y de la Alianza con Jahve; es un espejo tan fiel del sentimiento íntimo de todo el pueblo, que en parte alguna puede hallarse un paralelo perfecto con él. Aquí Moisés es creador, pero sobre el fundamento de la Revelación.

Pero en ningún caso puede relegarse al campo de la

(1) Reuss, *Geschichte*, 76, 84.

(2) Smend, *Religionsgesch.*, 15; Sellin, *Beiträge*, I, 227; Siegfried (*Theol. Lit. Zeit.*, 1900, 324) contra Budde, *Die Rel. des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 1900.

(3) Hommel, *Altisraël. Ueberl.*, 278

fantasía la hipótesis de que Moisés con su persona se adelantase muchísimo á su tiempo. La historia de la religión ofrece muchos ejemplos de importantes modificaciones religiosas debidas á grandes y geniales personajes. Pero Moisés impera casi como único en la Historia (1). El nombre del padre (Amram) significa que Israel es un pueblo sublime, y el nombre de la madre (Jocabed) que Jahve es la magnificencia, la gloria. «Estos dos nombres son como los anagramas de las grandes ideas que colmaron el alma de Moisés y le hicieron el libertador de su pueblo.» La historia y la literatura del tiempo posterior exigen la existencia de una revelación de Dios por medio de Moisés. «Es inexplicable el por qué la historia de Israel condujo desde un principio aproximadamente igual, á un resultado totalmente distinto de la moabita (2).»

21. Las legislaciones escritas son antiguas.—Esto no obstante, nos parece que la *suposición natural* debe estimarse tanto menos cuanto precisamente los adversarios parten de suposiciones generales sobre religión, moral, cultura del antiguo mundo, especialmente de Egipto, y modernamente de Babilonia. Si la cultura en Egipto y Babilonia llegó entonces á aquel esplendor del cual el código de Hammurabi es testimonio, no puede negarse *a priori* la legislación de Moisés, ni la importancia misma que se da á la *tradición oral* en los tiempos antiguos puede conmover el hecho de una *legislación escrita*. Es una afirmación, por cierto muy aventurada hoy, el decir: «No fué por medio de libros escritos como él pudo obrar en su tiempo, puesto que los israelitas no sabían leer (3)» porque las antiguas legislaciones fueron siempre escritas, la de Hammurabi hasta en piedras. Según esto, el pasaje del *Deut.*, XXVII, 8, es fácilmente inteligible. Las inscripcio-

---

(1) Kittel, *Geschichte d. Hebr.*, I, 217, 226; Hummelauer, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, 1899; Broglie-Piat, *Rel. u. Krit.*, 168.
(2) Wellhausen, *Israel u. jüd. Gesch.*, [5] 1904, 35.
(3) Kaiser, *Theologie*, 31. V. Kaulen, *Assyrien und Babylonien*, [2] 242; *Einleitung*, [2] 170.

nes más antiguas de los *babilonios*, ya de carácter hierático, se remontan al IV milenario, y se han encontrado documentos de contratos y prescripciones legislativas que alcanzan hasta Hammurabi, es decir, cerca del año 2250. Los relatos de la creación, etc., en escritura cuneiforme son del tiempo de Abraham. Las inscripciones de Arabia meridional están escritas en un alfabeto que por lo menos es contemporáneo del fenicio, y recuerda, con éste, otro procedente de los semitas de Occidente. El cananeo, hacia el año 1400, era un idioma casi igual que el hebreo. Mucho antes de Moisés, estaba en uso en los países del Mediterráneo una escritura lineal.

Conocemos papiros de Gizeh de un bibliotecario de la VI Dinastía, y poseemos papiros de Egipto, que se remontan á los milenarios III y IV. El arte de escribir era general por aquel tiempo en el valle del Nilo. Para ser admitido en la Administración pública egipcia, era preciso saber «escribir.» Aunque en las cartas de Tell-el-Amarna se empleaba la escritura cuneiforme, no estaba excluído el alfabeto. Es, pues, un argumento de verdad histórica el encontrar en el Pentateuco (*Gén.*, XXVIII, 18-25) alusiones al arte de escribir (*Ex.*, XVII, 14; XXIV, 4. *Num.*, XXXIII, 2. *Deut.*, XXIX, 20; XXXI, 9 y sigs. Véase *Juec.*, VIII, 14). Pero así como Moisés, educado en la corte egipcia, debió aprender la escritura, también los judíos, en general, estaban familiarizados con los usos y costumbres de Egipto [1].

---

(1) Vigouroux, *Bibel*, II, 235; *Les livres s.*, III, 52; Brugsch, *Rel. u. Mythol. d. alten Aegypt.*, I, 18, 61, 81; Sayce, *The higher criticism and the verdict of the monuments*, 1895; *The early history of the Hebrews*, 1897; *The amer. Journal of the Theol.*, 1901, 692; Amélineau, *Essay*, 55, 319; Gunkel, *Israel u. Babilonien*, 1903, 11. La «ciudad de los escritores» (*Josué*, XV, 15) pierde cada vez más su misterio histórico. V. *Num.*, XI, 16; *Deut.*, I, 15; XVI, 18 y en otras partes; *Juec.*, V, 14; *I Sam.*, 10; König, *Einleitung*, 178. Sobre los babilonios, v. Oppert, *Memoire*, 1888; Meignan, *L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau*, I, 1895, 39, 68; Zimmern, *Keilischrift u. Bib. nach der religionsgeschichtl. Zuzammenhang*, 1903; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 76, 217, 268, 295; Winckler, *Babyloniens Herrschaft und seine Eroberungen in Palästina im 2 Jahrtaus.*, «*Altoriental. Forschungen*, II, 1894, 140; Schräder, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 3.ª ed. publicada por Zim-

Mas supongamos también que el *vulgo* no supiese leer, ¿sería por este motivo inconcebible é inútil una ley escrita? ¿No tuvieron también los egipcios sus colegios sacerdotales, con un sumo sacerdote á la cabeza, á pesar de que 3000 años antes de Homero estaban anotados por escrito los artículos de la fe en la lengua de los libros hieráticos y en forma inalterable? (Brugsch). Los sacerdotes egipcios eran los intérpretes y comentadores de los antiguos mitos de Egipto. El conocimiento del lenguaje místico constituía una parte especial de la antigua sabiduría de los sacerdotes egipcios. Esta ciencia mágica era el «gran secreto,» que no debía ser comunicado á ningún profano. Moisés solamente tuvo que cuidar de que los conductores y sacerdotes instruyeran al pueblo conforme á la ley escrita. En tiempos posteriores, en los cuales seguramente debió haber existido la ley escrita, la instrucción oral constituía la regla. En los tiempos posteriores al destierro se leían á los judíos en las sinagogas la ley y los Profetas. Todavía dice el Señor en el sermón de la montaña: «A los antiguos se les *dijo:* No matarás,» etc. No es, pues, tan inverosímil que la multitud oyera leer desde Moisés las palabras de la Alianza.

---

mern y Winckler, 1903; Scheil, *Textes élamites-semitiques*, 1902; *Le Code de Hammurabi*, «*Rev. bibl.*», 1903, 27, 137; *Alter Orient*, 1902, cuad. 4; *Katholik*, I, 1903, cuad. 1, 2; Winckler, *Die Geschichte Hammurabis*, 1902. Por lo contrario, Gall. *Archiv. f. Religionswiss.*, 1902, 289; Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, 1902; Pinches, *The old Testament in the Light of the historical Records and Legends of Assyria and Babylonia*, 1902; Müller, *Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung*, 1903. Este escritor deriva ambas de una legislación más antigua, al paso que Cook considera la legislación de Moisés como más primitiva en la forma y en la idea. V. también Jeremías, *Moses und Hammurabi*, 1903; König, *Hammurabi Gesetzebung u. ihre religionsgesch. Tragweite*, «*Beweis des Glaubens*», 1903, 169; Niebuhr, *Die Amarnazeit. Aegypten und Vorderasien um 1400 v. C. nach dem Tontafelfunde von El-Amarna*, [2] 1903; Sayce, *The legal Code of Babylonia*, «*The Journal of americ. Theol.*», 1904, 256. Se maravilla este autor de que «un parangón entre los libros babilonios descubiertos y los israelitas no indique semejanza, sino contraste, no evidencia de un origen común, sino lo contrario» (pág. 258). En cambio, la historia de los Patriarcas halla en esto confirmación. Más favorablemente es juzgado el códice por Lagrange, *La méthode histor.*, 156. V. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, 150; Kluge, *Die Schrift der Mykenier*, 1897; Much, *Globus*, 1897, 74; *Allgem. Ztg.*, 1904, cuad. 271.

Lagrange observa, á propósito del Código de Hammurabi: «Este admirable descubrimiento nos permite comprender mejor lo razonable y humano de la ley mosaica. Podemos demostrar mejor hasta qué punto no cayó enteramente del cielo; pero podemos también afirmar que los monumentos más perfectos del espíritu humano están, respecto del sentido moral y del sentimiento religioso, más bajos que ella.»

22. Elaboración del monoteísmo por los Profetas. —No por esto se negará que el *monoteísmo* y el *mosaísmo* no sufrieron, en el transcurso de los tiempos, un perfeccionamiento y una profundización especialmente por obra de los *Profetas* propios de Israel [1]. En efecto, es fácil de comprender que la comparación de Jahve con los dioses paganos, pudo imbuir en aquel pueblo, no maduro aún y moralmente bajo, la idea de que entre ellos había solamente una diferencia de grado, y en verdad que en la práctica ocurrió así con frecuencia. Pero falta razón para afirmar que semejante monoteísmo tuviese exclusivo dominio hasta el tiempo de los Profetas. Estos, y por cierto ya los más antiguos [2] hasta Samuel, se pronunciaron contra la apostasía y condenaron la insensatez de los que en lugar del Dios vivo, creador del cielo y de la tierra, adoraron ídolos muertos, obra de manos humanas, de madera, piedra ó metal, y formularon con más precisión la ley de la justicia. Encontraron, por lo menos rudimentariamente, este puro monoteísmo y no quisieron ofrecer nada nuevo respecto á la esencia de Jahve y sobre sus relaciones con el mundo y con Israel. Considerado en el concepto puramente natural, el pueblo en el desierto fué más sensible á una crisis religiosa, que en tiempo de los Profetas. Si se hubiera inculcado más tarde la nueva doctrina espiritualista, la resistencia hubiera sido más obstinada, y el tiempo de las doctri-

(1) Schöpfer, *Gesch. d. A. T.*, 229; Müller, *Die Entwicklung. d. alttest. Gottesidee in vorexilischer Zeit*, 1900.

(2) *Am.*, II, 4; *Mich.*, V, 12; *Is.*, X, 5, 15; Dillmann, *Theologie*, 56; Lagrange, *La méthode hist.*, 65.

nas monoteístas de los Profetas habría que considerarlo como un milagro inaudito. Por tanto, no es justo querer hacer de aquella caricatura de la antigua religión israelita, combatida por los Profetas, el prototipo de la misma. Las nuevas influencias culturales y sociales en Palestina condujeron á la descomposición de la antigua religión (1).

Es trabajo inútil el buscar términos medios para explicar el tránsito del *monoteísmo relativo* al *absoluto*. El robustecimiento del poder político en los reinados de David y de Salomón, debió sin duda reforzar también el conocimiento religioso, y todavía hubiera fortalecido antes que abatido las barreras del Dios nacional, si tales barreras hubieran existido allí. Pero la idolatría fué directamente fomentada por Salomón. La división del reino fué á la vez una oposición contra el culto de Jerusalén y una apostasía de Jahve. La *reflexión* (2) respecto á la relación del Dios de Israel con los dioses de otros pueblos y de todos los hombres, se aproxima á esto, pero hubiera resultado no menos ineficaz que en otros pueblos. El momento característico del monoteísmo judío, la idea de que Jahve *es el creador del mundo y el que dirige el destino del universo* para la salud de su pueblo, es más antigua que los Profetas y que la monarquía (*Gén.*, I, 1 hasta el II, 4. *Ex.*, XX, 8-11; XXXI, 12-17), fué supuesta como conocida por los Profetas y domina toda la historia de Israel. Es un don de la *Revelación*, pues ningún pueblo se elevó á este puro concepto de la Creación. Verdad es que las primitivas denominaciones semíticas de Dios tuvieron cierta relación con el concepto del poder y de la dominación; pero con esto únicamente se aseguran los fundamentos, el principio. Aun las investigaciones más modernas sobre Babel y la Biblia, sólo han podido descubrir en los documentos cuneiformes esca-

(1) Sellin, *Beiträge*, II, 1, 139, 166, 187; Walter, *Die Propheten in ihrem sozialem Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit*, 1900; Gall, *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1901, 365; 1902, 309.

(2) Keuen, *Religion Israels*, I, 1887, 361; Wellhausen, *Isr. u. jüd. Rel.*,[5] 114, 130.

sos indicios para probar que el monoteísmo se deriva de Babilonia, documentos que pierden su fuerza demostrativa por la dificultad de descifrarlos [1]. Cierto que desde el Deuteronomio, el concepto del Dios creador se puso más de relieve frente al simple concepto de Dios; pero no era nuevo.

23. Importancia de los Profetas.—Por muy grande que se considere la penetración é inteligencia de los Profetas, en vano se tratará de explicar por medio de éstas su creencia común en Dios y la repentina metamórfosis del monoteísmo. Seguramente fueron ellos los primeros que dieron á conocer el *orden moral del universo*, pero fundándose en la antigua Revelación y orden que sobrevivía en la fe popular, y, permítasenos añadir, en revelaciones recibidas por ellos mismos. Si ensalzaron más al Dios de la justicia que al Dios de Israel, la razón estaba en las condiciones de la época y en el estado moral del pueblo. No son ellos los «fundadores de la religión de la ley» ni quieren serlo; menos todavía quieren ser políticos al servicio de las grandes potencias [2]; son los renovadores de la ley, los heraldos de los designios de Jahve. Para ellos está en primer lugar la pureza del corazón y la penitencia; el culto es secundario. La fidelidad á Dios y la propia santificación es lo principal. La justicia social y la piedad para con los pobres y los desposeídos de derechos, se deducían de esto. Su continente franco y heroico y su continua intervención en los destinos del pueblo serían enigmas, si no se admite la misión divina. Hay, en verdad, algunos grandes hombres que se adelantan á su tiempo, pero aquí se trata de una institución extraordinaria, que dura un siglo. La misma tenaz resistencia que Moisés y los Profetas ha-

(1) Keil, *Babel und Bibelfrage*, 1903, 9. El mismo Delitzsch (*Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick*, 1904, 18) se defiende, pero sin razón, de la acusación de haber derivado de Babilonia el monoteísmo israelítico. Véase también Volz, *Was wir von den babylon. Ausgrabungen lernen*, «*Zeitschr. f. Theol. u. K.*», 1904, 193; König, *Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode*, 1904, 31.

(2) Schrader-Winckler, *Keilinschriften*, 170.

llaron en el pueblo, demuestra que más que de una recopilación del legítimo derecho usual, se trataba de una revelación (1). Esta debió estar sin duda ligada á la antigua fe en Dios, pues de lo contrario, los Profetas, en general, no hubieran podido presentarse ante el pueblo. La oposición del pueblo era motivada más por la predicación de penitencia, que por la novedad de la doctrina.

Lo que se acepta de los Profetas, no puede impugnarse de Moisés. Los Profetas contemplaron en lo por venir un reino nuevo y feliz, en el cual debía restablecerse el estado primitivo de paz. Este *ideal de lo por venir*, que no halla igual en la historia de la religión, debe tener por modelo un ideal en lo pasado. La estimación misma de los bienes terrenales se halla en ellos igual á la del antiguo Israel. Cuanto más se proclama la estabilidad y el gradual avance de la evolución religiosa, tanto menos fácil es de comprender el concepto profético del futuro orden del mundo sin un modelo en el orden de lo pasado. Su esperanza en la restauración política y religiosa, especialmente en los posteriores profetas, no podía tener raíces más que en la Alianza de Dios concluída con el pueblo por medio de Moisés. La evolución ética (2) es asimismo un desarrollo de lo que aparece ya como principio en la ley. El Deuteronomio se da ya como complemento de la ley, y fué también el libro de la Alianza de los Profetas, pero la ley de Moisés fué la inspiración y el germen. Luego la obra pertenece á él, aunque con muchos retoques, variaciones, aditamentos y mejoras. El relato del pecado original y del diluvio muestra ya el elemento ético.

Por consiguiente, en todo el Antiguo Testamento se muestra una propiedad característica del pueblo de Israel frente á todos los demás pueblos, aun los grandes y civilizados. El dominio del espíritu sobre la materia; la trans-

(1) Reuss, *Gesch. des A. T.*, 28; Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 279.
(2) Wellhausen, *Prolegomena*, [5] 1899, 23, 49; *Israel. u. jüd. Gesch.*, [5] 30, 115, 130; James Robertson, *Alte Religion Israels*, 1896, 210; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1903, 138.

cendencia del Creador sobre el mundo y su evolución, el claro concepto del origen y fin de la especie humana, que desciende de una sola pareja; la condenación de todo vicio y de toda inmoralidad en la historia del género humano y del pueblo, condenación fundada en la santidad y en la ley del único Dios Omnipotente y Creador; las predicaciones de los Profetas y la espectación del Mesías; el culto puro de Dios y el alejamiento de todo lo impuro y de toda ofensa á Dios, todo ello presta á la religión israelita un valor elevadísimo, inexplicable con la pura naturaleza y con la evolución histórica solamente (1), por mucho que se reconozcan sus analogías con la religión de Babilonia.

24. Una nueva ley después del destierro sería incomprensible históricamente.—El pueblo duramente oprimido, cuya clase elevada había sido trasplantada á Babilonia, ni aun en el *destierro* abandonó su esperanza (2). En apariencia esperaba contra la esperanza, mas esperaba en realidad, porque estaba henchido de fe en Jahvé, el cual había elegido su pueblo y hasta entonces lo había guiado en la felicidad y en la desgracia. La promesa que Dios había hecho á Moisés, mantenía inquebrantable al pueblo, el cual, apenas libertado del destierro, emprendió la *restauración religiosa*. Un siglo después, Esdras y Nehemías trataron de asegurar de nuevo al pueblo su fundamento religioso; pero por importante que fuese la eficacia de estos dos reformadores, hubiera sido seguramente imposible para ellos un cambio substancial. Semejante alteración hubiera sido, no probable, pero tal vez posible, en el caso de que se hubiera intentado inmediatamente después del regreso, porque estaba rota la conexión histórica con el Templo; pero un siglo más tarde, en manera alguna hubiera sido posible imponer las prescripciones del Código sacerdotal, profundamente arraigadas en la vida religiosa y económica, si ya antes no hubieran sido consideradas como

---

(1) König, *Babel-Bibel-Frage*, 26.

(2) Wellhausen, *Israel. u. jüd. Gesch.*, [5] 150, 208; Schöpfer, *Geschichte de A. T.*, [3] 474.

formando parte del derecho, por lo menos en su núcleo fundamental. Verdad es que entre los que regresaron predominaba el elemento sacerdotal; pero sus solicitaciones no hubieran podido hallar universal asenso, si no hubieran tenido un fundamento histórico, una base divina.

Se comprende también que los judíos se atuvieran entonces estrictamente á la *Ley* y al Sacerdocio, porque la lengua de los Profetas había enmudecido, y el destierro había sido para el pueblo una dura escuela de dolor; pero sería inexplicable que hubieran admitido *una nueva* ley. Los *escribas* podían interpretar la ley á su placer; pero debían valerse de una ley preexistente, reconocida, del Pentateuco. Es pedir demasiado al concepto histórico, el satisfacerse con que, bajo la influencia de los escribas, se difundiera, no sólo el conocimiento de la ley y el amor á ella en todas las esferas de la sociedad, sino que se arraigara en corto plazo tan profundamente en el pueblo, que se hiciera general la idea de que nunca había existido otra y de que su validez empezase en Moisés. Con todos sus minuciosos preceptos, que regimentaban todos los pasos de la vida, esta ley, introducida de contrabando, tan poco apreda era como un gravamen, «que muchos salmos de aquel tiempo no hacen más que entonar sus alabanzas y atestiguar la profunda paz que se siente en el hermoso culto divino, sin olvidar la sincera piedad en la fe del Dios y protector de Israel [1].» El posterior judaísmo con su diáspora, recibió, en la mezcla universal de las religiones, muchos elementos extraños; pero la ley siguió siendo siempre el punto central.

III. La crítica del Pentateuco

25. El problema especial de la compilación del Deuteronomio y del Código sacerdotal.—De la consideración histórico-religiosa, pasamos ahora á la segun-

(1) Kayser, *Theol.*, 165; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 295; Bousset, *Die Rel. des Judentums*, 87, 149.

da parte del problema, al problema crítico, que debe ocuparnos aquí. Las tres fuentes principales *JE*, *D* y *P* son como piedras miliarias para indicar las épocas del desenvolvimiento de la religión. La crítica literaria se encarga de asegurar las consideraciones de la historia. Como quiera que la interpretación tradicional y eclesiástica, según la cual el Pentateuco fué escrito en lo esencial por Moisés, se encuentra también científicamente en posesión, la escuela crítica tiene ante todas cosas la misión de demostrar científicamente que esta posesión no se funda en el derecho.

Pero comúnmente los críticos restringen todavía más el problema. Lo *nuevo* de la ley postmosaica no ha de buscarse en la cosa en sí, sino en la forma de la *redacción escrita*, en cuanto quiere fijarse por escrito la costumbre [1]. No ha de negarse la existencia de una *tradición levítica* referente á los rituales, ya en la época de los reyes; pero no se trata de un código escrito sagrado, oficial. «No debe perderse de vista esta notable distinción.» También debe atribuirse á Moisés la *regla* y el *orden del culto divino*, como existió después en Israel, á lo menos en sus rasgos fundamentales, ó la estrecha conexión de la mayor parte de los ritos sagrados antiquísimos con las más puras ideas religiosas. Según Delitzsch, la «opinión de que el Pentateuco contiene la Tora, pero que no es la Tora... es una solución que satisface al espíritu.» «Dios es el Dios de la verdad, el amor de la verdad; el someterse al yugo de la verdad, el abandonar opiniones tradicionales, no conformes con las demostraciones de la verdad, es un deber santo, una prueba de temor de Dios.»

26. Tradiciones y Escritos.—Aunque con esto se evi-

(1) Reuss, *Gesch. des A. T.*, 76, 80; Delitzsch, *Kommentar*, 34; Wellhausen, *Prolegomena*, 423. V. ya *Theol. Quartalschr.*, 1819, 65, 278. En el mismo Pentateuco se alegan ciertas leyes como compuestas por Moisés (*Éxodo*, XXIV, 4; XXXIV, 27). Una vez fué dado á Moisés el mandato de escribir en un libro un suceso histórico (Ibid., XVII, 14; *Num.*, XXXII, 2). El Deuteronomio (*ibid*, XXXI, 9-24), llama autor a Moisés. Malaquías habla de los *Tora* de Moisés, III, 22, escritos posteriores del libro de Moisés (II *Paral.*, XXV, 4; XXXV, 12; *Esr.*, VI, 18).

ta un escollo, para la interpretación tradicional no es indiferente el otro punto, es decir, que esta ley de Moisés debe atribuirse á una orden verbal de Dios, sin cuidarse de las antiguas tradiciones. Mas aun así sería siempre extraño que un pueblo que se atuvo tan estrictamente á lo tradicional, se dejase persuadir de pronto de que Moisés *escribiera* un día aquello precisamente que sus escribas habían compuesto antes. Sin una tradición de alguna *ley escrita por Moisés*, la hipótesis de una ley posterior escrita con el nombre de Moisés no puede explicarse psicológicamente ni demostrarse históricamente. En efecto, Moisés vivió en tiempos históricos, en presencia de la civilización egipcia. Considérense como se quiera las relaciones de otros escritos del Antiguo Testamento con la ley, siempre producirán el efecto de que toda la legislación posterior, la legislación escrita, se apoyó en aquélla.

El primer capítulo del Deuteronomio autoriza á suponer que la ley mosaica debe ser el fundamento de él. La *diferencia en el modo de formular los diez mandamientos* (*Ex.*, cap. XX. *Deut.*, cap. V), tiene tan poca importancia como las otras diferencias de narración que se encuentran en los diferentes escritores sagrados, y aun en el mismo escritor respecto al mismo acontecimiento, aunque el motivo de la santificación del sábado (día de descanso según la creación; salida de Egipto) sea diferente (1). De esto no puede sacarse argumento alguno para afirmar que, en general, la ley no fué escrita, ó que por lo menos, no existieron las dos tablas de piedra. Precisamente el haber tenido secretas estas tablas, hizo que el conocimiento del Decálogo, que «es el documento radical de la legislación del Sinaí y ha de considerarse como lo más legítimo de lo legítimo» (Delitzsch), se fundase en la tradición oral. Los posteriores profetas sentaron por escrito sus revelaciones, porque quisieron ejercer en el pueblo más influencia que los anteriores, y nos dieron fe de la existencia de hábiles

(1) Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, [5] 135, n. 1: «El Decálogo, *Ex.*, XX, hace juego con el antiguo *Ex.*, XXXIV.» ¡Del tiempo de Miqueas!

escritores. Los conocimientos judiciales fueron á su tiempo redactados por escrito (*Is.*, X, I); en conjunto, eran sabias interpretaciones y dilucidaciones de la ley (*Is.*, XXVIII, 10, 13. *Jer.*, VIII, 8), que quizás preludiaban ya una interpretación farisaica de la ley (*Os.*, V, 6; VI, 6; VIII, 11, 13; IX, 12. *Am.*, IV, 5. *Is.*, LXV, 5). ¿Es creíble que sólo la antigua ley no fuese escrita, y que todavía en tiempo de los Profetas fuese transmitida oralmente? «Que en un tiempo en que tanto se escribió, y en el cual, como vemos en el libro de nuestro profeta (Oseas), no menos que en el de Amós, y especialmente en el de Isaías, vivieron escritores de vastísima cultura y muy versados en trabajos literarios, no estuviera todavía fijada por escrito la ley, es cosa más que increíble [1].»

Dillmann considera como la hipótesis más natural del mundo que el sacerdocio del santuario central tuviese ya escrita de antiguo su Tora, y le parece absurdo que la ley sacerdotal y litúrgica se escribiera primeramente en el destierro y en Babilonia, donde se carecía de culto divino. En contra observa Wellhausen: «Absurdo cuanto se quiera, pero verdadero. No es un progreso, es un hecho, que á los reyes siguieron los pontífices, y á los profetas los rabinos. Además de esto, ocurría con frecuencia que la práctica tradicional no era escrita hasta que amenazaba perecer, y que un libro es, por decirlo así, la sombra de una vida extinguida.»

27. Tablas de ofrendas de Cartago y Marsella.— Pero sabemos que los antiguos pueblos *pusieron muy pronto por escrito* la ley y los preceptos del culto divino. Ya hemos hablado de Egipto y Babilonia Que entre los egipcios se trató de preceptos especiales de la ley, lo sabemos

---

(1) Scholz, *Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas*, 1882, XXXII; *Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T.*, 1893; Sellin, *Beiträge*, I, 136; Dillmann, *Theol.*, 28, el cual recomienda acerca «de las contradicciones internas é imposibilidad de estas teorías» á James Robertson, *The early Religion of Israel, as set forth by biblical Writers and by modern critical historians*, 3 (Kuenen, Wellhausen, Stade, Duhm), 1892; *Realenczyklop.*, VIII, 3 374; IX, 3 447; XVI, 3 81.

por el Libro de los Muertos. En este libro, que estuvo en vigor durante 2000 años, hallábanse escritos los mandamientos. Así como de los diez mandamientos del Sinaí dados á Israel, solamente dos tienen forma positiva, así también el capítulo CXXV contiene sólo alguna cosa en el epílogo en forma afirmativa y todo lo demás en forma negativa (1). Según tal principio fundamental, *las tablas de sacrificios de Cartago y Marsella* descubiertas recientemente, y extraídas de más extensos decretos, podrían haberse redactado después de la destrucción de Cartago. Pero estas tablas son para nosotros de especial interés, porque en sí ofrecen varios puntos de contacto con la legislación sacrifical del Antiguo Testamento.

«La tabla sacrifical de Marsella muestra la más sorprendente semejanza con el *Lev.*, I, y sigs. En el mismo orden que en éste, se describe en aquélla la materia del sacrificio, animales grandes, animales pequeños, aves, frutos del campo. La especial significación del holocausto en *A* (escrito fundamental), la cual, según Wellhausen, debe ser una renovación posterior, tiene su preciso paralelo en la tabla de Marsella, en la cual está mencionado en primer término el kolal fenicio, correspondiente al olah hebreo. Que la práctica diferente con respecto al tributo á los sacerdotes se explica perfectamente por las diferencias locales, se ve en que, según la tabla marsellesa, los sacerdotes eran indemnizados con dinero y carne, pero la piel pertenecía al que ofrecía la víctima, mientras en la primera tabla de Cartago, en lo demás extraordinariamente afín á la de Marsella, nada se dice de dinero (fuera de las ofrendas de aves domésticas), y la piel de la víctima se adjudicaba al sacerdote, como en *Lev.*, VII, 8. Pero más importante que estos pormenores es para nosotros el hecho de que en Cartago, siglos antes de la caída de la ciudad, hubiesen sido puestos por escrito decretos bastante precisos relativos á los sacrificios y muy afines á los hebraicos. Que la técnica

(1) Strauss y Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 493; Movers, *Das Opferwessen der Karthager*, 1847.

del sacrificio era indiferente á un pueblo antiguo, es un concepto enteramente moderno, pues precisamente era la parte que los sacerdotes vigilaban con más escrupulosidad. El conocimiento de esta técnica se transmitía al principio por tradición oral, después se fijó por escrito; ¿pero tan poco prácticos eran los antiguos, que escribieran la ley cuando cayó en desuso? Los depositarios primitivos del arte de escribir eran los sacerdotes; éstos aplicarían también su arte á lo que más les conviniera, y los sacerdotes de Israel no harían excepción alguna de ello» (Bäthgen). El código de Hummurabi es igualmente una colección de disposiciones judiciales aisladas, sin principio directivo, un código formado de juicios, como está relatado que hizo Moisés en el Sinaí y en Cades.

28. El libro jehovista compuesto en el siglo VIII. El libro de la Alianza todavía más antiguo.—*Algo escrito*, aunque no el Código sacerdotal, lo admite como ya preexistente la escuela crítica. Supone que el libro *jehovístico* fué publicado hacia el siglo VIII ó en tiempo de Manasés, y, á causa del papel que en él desempeña José, debió ser escrito en Israel. Pero en tal caso es mucho más sorprendente la aceptación por parte de Judá; mejor se explica esto suponiendo que fué compuesto en la época anterior á la división del reino, tanto más cuanto los escritores del siglo de Salomón no dejarían de cultivar también la historia antigua. En efecto, hubo anales del reino, como sabemos por los escritos históricos. Pero aun en tiempo de Salomón y David no era tan estrecha la unión de las tribus que hubiera podido reconstruirse así la historia de los patriarcas, sin relación con la ley mosaica, sino al contrario en oposición á esta, y en armonía con la ley babilónica del antiguo Hammurabi, si no se hubieran tenido á la vista documentos más antiguos. La actividad de los escritores debe retrotraerse á un tiempo bastante más remoto. Dado que el documento más antiguo de la escritura hebrea sea la estela de Mesa, que antes del año 1000 no fuera conocido el alfabeto fenicio y que no se hubieran escrito libros

con letras alfabéticas antes del siglo VII, nada de esto se opondría á lo que hemos dicho, porque ya era conocida la escritura. De lo contrario, ¿cómo hubiera aparecido de repente en tiempo de Mesa la escritura alfabética perfecta, y cómo hubiera sido manejada con tanta maestría por los Profetas más antiguos?

Esto se confirma también con los hechos paralelos de la historia egipcia y la babilónica. La epigrafía nos ha puesto en la mano el medio de comprobar nuestros libros sagrados, demostrándonos que éstos son un reflejo fiel de los usos y costumbres de aquellas épocas. Pero sin una anotación antigua, casi contemporánea, tal fidelidad sería imposible. Una parte de la escuela crítica hace semejante concesión respecto al *Libro de la Alianza* (*Ex.*, XXI, 1-23, XIX ó XX, XXII-XXIII, XXXIII), del «Código israelita más antiguo» (Reuss), del cual supone Reuss que fué escrito en tiempo de Josafat, en tanto que Dillmann lo traslada todo lo más tarde al tiempo de Samuel. Delitzsch cree que estas leyes fundamentales emanaron en conexión con el Decálogo, y que el XX, 24-26, es más antiguo que la institución del Tabernáculo, pues éste es el único pasaje de la Tora que, bajo ciertas condiciones, legaliza las bamoth. El Código de Hammurabi (2250 a. J. C.) contiene ya las leyes del Libro de la Alianza respecto á los negocios civiles. Las cifras particulares del libro de los Números (I-III, VII-X, XXVI-XXXIII) deben fundarse en documentos escritos contemporáneos. Sayce observa, con Jeremías, que la teoría de que no podía existir una legislación contemporánea de Moisés, ha debido participar de la suerte de lás demás teorías, que afirman que la época de Moisés no fué literaria.

A. El Deuteronomio

29. La legislación de Josías (el Deuteronomio). La participación de Jeremías en la misma.—Pero ¿no se oponen á estas *suposiciones tradicionales* los claros tex-

tos de la Sagrada Escritura? No puede negarse que el someter á examen más cuidadoso la antigua doctrina encuentra algunas dificultades; pero después de pesado imparcialmente el pro y el contra, siempre resulta que las dificultades en la explicación de los puntos particulares quedan contrarrestadas por la dificultad principal de la escuela crítica, esto es, por el empeño de explicar la historia de Israel sin dirección divina por medio de Moisés, sin una ley escrita. Empecemos nosotros primeramente con aquellos dos pasajes que pueden considerarse como piedras angulares de las nuevas hipótesis.

En VI *Rey.*, cap. XXII, se refiere que el piadoso rey Josías (640-609) ordenó la restauración del Templo desatendido bajo el reinado de Manasés. «Entonces Elcías, el pontífice, dijo á Safán, el escribano: He hallado el Libro de la Ley en la casa del Señor. Y Helcías dió el libro á Safán, que también lo leyó... También dió parte Safán, el escribano, al rey, y dijo: El libro me lo ha dado Elcías, el sacerdote.» Josías mandó entonces consultar al Señor, por sí, por el pueblo y por todo Judá, sobre las palabras de este libro que se ha hallado, «porque grande es la ira del Señor que se ha encendido contra nosotros, por cuanto no oyeron nuestros padres las palabras de este libro, para hacer todo lo que fué escrito para nosotros.» Preguntada la profetisa Holda, anuncia, en primer lugar, los castigos del Señor por la desobediencia del pueblo. Después, manda decir al rey de Judá: «Esto dice el Señor, el Dios de Israel: Por cuanto has oído las palabras del libro y se ha conmovido tu corazón y te has humillado delante del Señor cuando has oído las palabras contra este lugar y sus moradores... yo también te he oído, dice el Señor.» Después leyó el rey delante del pueblo reunido todas las palabras del Libro de la Alianza, que se había encontrado en la casa del Señor, hizo Alianza delante del Señor, en la cual entró el pueblo, y mandó arrojar del Templo todos los objetos dedicados á los ídolos, hizo quemar los ídolos fuera de Jerusalén, exterminó los arúspices, prohibió los sacrifi-

cios en los altos, y destruyó todos los templos de las alturas. Entonces ordenó el rey á todo su pueblo: «Celebrad la Pascua al Señor, vuestro Dios, conforme está escrito en el Libro de esta Alianza.» «Y no se celebró Pascua igual desde el tiempo de los Jueces que gobernaron á Israel, y en todos los días de los reyes de Israel y de los reyes de Judá.» (XXIII, 22)[1].

Puesto que en tiempo de Josías ejerció su misión el profeta Jeremías, lleno de celo contra el culto idolátrico, se sospecha que no sólo tuvo éste su parte en la restauración de Josías, sino en la formación del Libro. Para probar el origen de la ley ritual en aquel tiempo, se cita especialmente el cap. VII, 22: «Porque no hablé con vuestros padres, ni les mandé, el día en que los saqué de la tierra de Egipto, de holocaustos ni de víctimas, sino que este mandato les di, diciéndoles: Escuchad mi voz, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y seguid todo el camino que os mandé, para que os vaya bien.» Otros hallan extraño, con razón, que la reforma de Josías, fundada en el Deuteronomio, dejase tan escasas huellas en Jeremías, y tratan de hacer responsable de ello á la tardía escritura de sus profecías. Pero como esta explicación no satisface, suponen otros que Jeremías tomó parte activa en la reforma (Piepenbring contra Renán). Pero con esto se desvía la prueba principal.

30. Juicios desfavorables de los Profetas sobre los sacrificios.—Otra confirmación de este concepto creen hallarla en el *escaso aprecio atribuído á los sacrificios* por parte de los Profetas. Al reprobarles que confundían el culto con la religion, especialmente en Israel, reconocen que el culto se practicaba con el mayor celo y esplendor y gozaba de elevadísima estimación; pero no lo atribuyen esto á Moisés ó á Jahvé, sino sencillamente á la creencia

(1) Smith (*Das A. T. Seine Entstehung und Ueberl.*, 1894, 141) hace la ecuación sig.: *II Rey.*, XXIII, 3-6, 7, 8-9, 10, 11, 14, 21, 24,=*Deut.*, XII, 2; XXIII, 18-19; XVIII, 10; XVII, 3; XVI, 21-22; XVI, 5; XVIII, 11. Ya los Padres de la Iglesia identifican el encuentro de la Ley con el Deuteronomio, por ej. S. Jerón., *Adv. Jov.*, 1, 5; S. Cris., *Hom. in Matth.*, 9.

de que Jahvé debía ser venerado por sus devotos de igual manera que los demás dioses lo eran por los suyos, esto es, por medio de sacrificios, dádivas y oraciones. Porque Amós dice (IV, 4): «Id á Bethel y cometed impiedades, á Gálgata y aumentad prevaricaciones, y traed por la mañana vuestras víctimas y cada tres días vuestros diezmos... pues así lo quisisteis, hijos de Israel.» «Aborrezco y desecho vuestras fiestas y no me es grato el olor de vuestras juntas; y si me ofrecéis vuestros holocaustos y vuestros dones, no los recibiré ni miraré á los votos de vuestras grosuras... ¿Por ventura me ofrecisteis hostias y sacrificios en el desierto en cuarenta años, casa de Israel (y á la vez llevasteis la estrella de vuestros dioses)?» (V, 21 y sigs.)

De manera semejante clamaron Oseas é Isaías contra los sacrificios y el abandono de la Tora, que debió conducirlos al conocimiento de Dios y á la vida religiosa [1]... «¿Por ventura le ofreceré holocaustos y becerros de un año?... Se te ha dicho, ¡oh hombre!, lo que es piadoso y lo que te demanda Jahvé: esto es, que hagas justicia y practiques el amor y que camines solícito con tu Dios.» (*Miq.*, VI, 6). El separar el deber religioso del deber del culto parece como una de las tareas más importantes de la actividad profética: *Los sacrificios no agradan á Dios* (véase *Salm.* XXXIX, 7, 8; XLIX, 13 y sigs; L, LXVIII, 32; *Hebr.*, X, 5-7). Crisóstomo, Teodoreto y otros Padres dan esta explicación, muy difundida después de Justino, á saber, que los sacrificios se instituyeron con el solo objeto de preservar á los judíos de la idolatría; porque los muchos inconvenientes y pasiones que iban ligadas á los infructuosos sacrificios cruentos, parecían no corresponder á la intención de Dios, no más que la efusión misma de sangre [2]. La Ley ceremonial era un medio de corrección en la mano de Dios (véase San Pablo). La posterior interpretación de que la Ley fué dada por medio de ángeles (*Hechos*, VII,

(1) *Oseas*, IV, 6; VIII, 11; *Is.*, I, 14; II, 3; V, 24; VIII, 16, 20; XXX, 9; Kössing, *Erklärung des heil. Messopfers*, 3 1869, 85.

(2) Sepp, *Leben Jesu*, II, 4 32.

38, 53; *Gál.*, III, 19; *Hebr.*, II, 2), fué empleada no hace mucho para significar su imperfección. Es verdad que los ángeles «tienen siempre buenas intenciones, pero no aciertan siempre lo mejor». Además, han de tenerse también presentes los otros aspectos de estas instituciones.

31. La Tora y las ofrendas en el Antiguo Testamento.—Está admitido que el pueblo fué *libertado de Egipto.* En favor de ello existen numerosísimos documentos de autores acreditados: Joel, Amós, Isaías, I, Oseas, Miqueas, Jueces, Samuel [1]. Seis de las catorce leyes más antiguas (*Ex.*, XV; *Núm.*, XV, 21; *Deut.*, XXXI, XXXIII, *Jos.*, X, 13 y sigs.) se refieren á la salida. El antiguo *himno de Debora* celebra la expedición procedente del Sinaí (*Jueces*, V, 4-5). Cuanto más se avanza en la literatura bíblica, así en los libros proféticos como en los libros históricos, en la poesía como en la prosa, más se encuentra el hecho del Éxodo y de la conquista y muchísimos particulares, como partes esenciales de general creencia popular. Se admite que el pueblo fué guiado por el desierto y que recibió de Dios una *Tora;* pues en todo el Antiguo Testamento sólo Moisés es considerado como mediador de la Alianza [2], y donde se habla de una ley escrita, se menciona á Moisés como autor. La profecía posterior á Moisés nos autoriza, pues, á suponer una Tora mosaica, un fondo mosaico del Pentateuco; y lo mismo la poesía de los Salmos, pues el *Salm.* XIX (XVIII) y el *Salm.* IV son davídicos.

Además de esto, se admite que Jahvé fué adorado con *sacrificios* y *dones* mucho tiempo antes de que el Libro de la Ley fuera publicado por Josías, y aun antes de Moisés mismo. Esto no puede negarse ni alegando razones generales, ni las exhortaciones de los Profetas, pues éstos presuponen ya la existencia de los sacrificios.

---

(1) Smend, *Religionsgesch.*, 15; *Theol. Quartalschr.*, 1899, 512.

(2) *Jos.*, IV, 14; XI, 20; *Jud.*, III, 4; *II Rey.*, XXI, 7; *Miq.*, VI, 4; *I Sam.*, XII, 6, 8; Haneberg, *Gesch. d. Offenbar.*, 188; Delitzsch, *Kommentar*, 8; Hummelauer, *Commentarius in libros Iudicum et Ruth*, 1888, 32, 58, 62, 91, 103; Sellin, *Beiträge*, I, 60.

Oseas considera como un castigo hasta la interrupción de los sacrificios (III, 4; IV, 6; VIII, 11 y sigs.; véase *Is.*, I, 11 y sigs.; XXX, 29; *Jer.*, XVII, 19, 26; XIX, 4 y sigs.; XXXIII, 11, 18; *Am.*, II, 11 y sigs.; VII, 17; VIII, 5). Amós enumera los sacrificios en el orden del *P*. Coincide exactamente (IV, 5; V, 22) con la disposición del ritual de ofrendas del *P* y á la vez (IV, 4, 5) con la de la ley deuteronómica. Declama el Salmista (L, 18, 19) contra los sacrificios de los judíos, y, en cambio, exige sacrificios espirituales más puros. Los sacrificios de la boca (*Salm.* CXVIII, 108) son más gratos á Dios que los novillos con astas y pezuñas (*Salm.* LXVIII, 31 y sigs.) Pero con tal que todo el culto sea una proclamación del verdadero Dios y una declaración de su magnificencia, son también aceptables á Dios los sacrificios (*Salm.* XIX, 4; XXI, 26; LIV, 8; LV, 13; LX, 6, 9; LXIV, 2, y otros). De esta aparente contradicción de los Profetas se infiere que, según antiguas costumbres sagradas, se había concedido preeminente valor á las fiestas, sacrificios, votos, asambleas populares y víctimas expiatorias, especialmente á los ricos y brillantes dones y á las solemnidades fastuosas. A causa de tales inadmisibles sentimientos, se dice que Dios no necesita los sacrificios, porque los sacrificios no están instituídos por amor de Dios, sino de los hombres (1).

Pero tal era la opinión aun de los *griegos* y los *romanos* (2), sin que sea permitido deducir de esto la falta de apropiados ritos sacrificales. Mucho menos puede decirse esto de los Profetas, con lo cual queda ya admitido que una parte de la ley del ritual mosaico, era legal. Pero dada su grandiosa conexión orgánica, no es posible descomponerla en partes incoherentes. El detalle mismo de no confundirse con la posterior mezquindad de espíritu de los fariseos ó

---

(1) Baudissin, *Priestertum*, 279; Smith, *Das A. T.*, 223; *Realencykl.*, VIII,[3] 375; XII, 110; *Theol. Quartalschr.*, 1899, 536. Kautzsch (*Bibelwissenschaft*, 38, 58) no admite en esto ninguna otra «cuestión». Isaías y todos los verdaderos profetas de Dios inculcan ya una verdadera adoración de Dios en espíritu y verdad.

(2) Lasaulx, *Sühnopfer*, 1841, 16.

con la santurronería estrecha y pedante del rabinismo, no puede ser dato en contrario; pues en esto la legislación mosaica no es diversa de las otras legislaciones antiguas, las cuales no trataban del conjunto y de lo general, sino de lo individual y particular. La legislación mosaica, al contrario, por su llaneza y sencillez, por su precisión y por el orden observado hasta en los singularísimos detalles, supera á todas las legislaciones, sin excluir la inda y la persa (1).

En lo que respecta á la *estancia en el desierto*, no ha de olvidarse que la Tora pasa en silencio 32 años de aquel viaje, lo que deja presumir la existencia de un vacío religioso, una laguna en la historia de la salvación. En *Núm.*, XXVIII, 6, se presupone que durante la peregrinación por el desierto, se interrumpieron hasta los holocaustos diarios. La oferta de alimentos, que se añadía á los holocaustos y al sacrificio de víctimas, junto con las libaciones de vino, está expresamente determinada en *Núm.*, cap. XV, sólo para cuando el pueblo se hubiera establecido en la Tierra de Promisión.

32. Sacrificios en las alturas. Sacerdotes y levitas. —Pero se *niega* que la expedición por el desierto fuera tan ordenada y durase tanto; se niega que se hubiera fijado por escrito la Tora y contuviera los preceptos del culto; finalmente, se niega que se hubiera centralizado ya el servicio divino. Por lo contrario, que, según los escritos históricos y proféticos, hasta en tiempo de Josías, fué permitido *sacrificar en las alturas*, y que sólo se prohibió sacrificar allí á los demás dioses (véase Elías); y que en tiempo de Salomón y aun de Josías mismo, se erigieron santuarios en Jerusalén, y aun en las alturas, á los diferentes dioses extranjeros (2).

En cuanto al *sacerdocio*, dícese que no se escogió desde el principio la tribu de Leví, sino que en los santuarios

(1) Bähr, *Symbolik*, II, 193; Smend, *Religionsgesch.*, 324, 449; Dillmann, *Theol.*, 470; Delitzsch según Riehm, *Handwörterbuch*, I, 1115.
(2) Scholz, *Kommentar*, 120; Baudissin, *Realencyklop.*, VIII, ³ 177, 190.

particulares que los judíos conservaban en los mismos sitios que los anteriores moradores de Cananea, se instituyeron sacerdotes propios, y aun algunos tenían sacerdotes domésticos propios; que en tiempo de David y Salomón, los sacerdotes de Jerusalén fueron hechura de los reyes, y que al lado de éstos continuaron existiendo los sacerdotes de las alturas; que con Josías en el Deuteronomio, fueron éstos destituídos y trasladados á Jerusalén; que ya no existía la diferencia entre *levitas* y *sacerdotes*, sino que esta diferencia se estableció sólo cuando los sacerdotes de Jerusalén no reconocieron por iguales suyos á los sacerdotes de las alturas, y les permitieron únicamente los servicios más humildes del Templo. De aquí que toda la cuestión sobre el Deuteronomio se reduzca á la cuestión referente al *Código sacerdotal*. Pero conviene resolver estos puntos generales antes de investigar la diferencia específica entre ellos.

33. Elaboración de los libros históricos. Centralización del culto de Dios. El culto en las alturas.—Contra estas aserciones no podemos alegar los relatos de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, porque se pone en duda el carácter histórico de ellos. Los libros de los Reyes, cuya composición en gran parte se atribuye á Jeremías, aunque su última redacción vió la luz algo más tarde, parten en absoluto de las disposiciones rituales de Moisés, concepto común también á los libros de Samuel, al libro de los Jueces y de Josué, «y aun á sus fuentes, que deben reconocerse por la fuerte propensión religiosa del compilador.» Pero la crítica considera esta disposición como un trabajo tendencioso interpolado más tardé. Los libros históricos, tomando por base el Deuteronomio y el Código sacerdotal, debieron ser modificados por un redactor posterior, de manera que el punto de vista más reciente se puso, por anacronismo, á la cabeza de la evolución entera.

No obstante esto, algunos críticos más sinceros niegan que en los libros históricos reaparezcan E é I [1]. Nadie

(1) Kittel, *Geschichte*, II, 15; Klostermann, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniss und seiner Entstehungsgesch.*, 1893. Sellin (*Beiträge*,

podrá negar la violencia de tal hipótesis apriorística, que mina los cimientos de su propio edificio, ya que presupone como históricos en los mismos libros los relatos sobre las reformas. Se ve que, siguiendo una opinión preconcebida, y una evolución hipotética, se hacen pedazos arbitrariamente los libros históricos, precisamente cuando el segundo libro de los Reyes ha recibido brillante justificación por medio de la estela de Mesa (siglo IX), pues los acontecimientos, los datos geográficos y aun el estilo están conformes [1]. Las fuentes mismas de los Paralipómenos se apoyan en antiguos documentos, de los cuales no encontramos cita alguna en los demás libros del Antiguo Testamento (I *Paral.*, IV, 22). Pero la Arqueología ha confirmado varios puntos, v. g., la cautividad del rey Manasés, la invasión del etiópico Zara en Judea en tiempo de Asa, atestiguada por una inscripción que Naville halló en Bubastos.

A pesar de esto, semejante hipótesis no allana la *dificultad principal*, ya que ante todas cosas estaba prohibido el culto de los ídolos, como así se hacía con tanto celo en los anteriores libros; luego no ha de negarse que ya antes existía un culto bastante desarrollado. Tampoco está demostrado, ni es demostrable, que la *centralización del culto divino*, supuesta ya en el Deuteronomio, no se llevara á término hasta el tiempo Josías. Los esfuerzos de Hiskia (Ezequías, 727-698) para la centralización bajo la dirección deIsaías, no son en modo alguno despreciables (II *Rey.*, XVIII, 4 y sigs.) [2]. La reacción operada en tiempo de

I, 133) admite una elaboración de las antiguas fuentes israelitas en los intereses de la fe posterior en la retribución divina. De igual manera Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 321, y otros. Asimismo, dice Sellin (*l. c.*, II, 1, 43) que el concepto hoy empleado para llenar todas las lagunas «elaboración en sentido profético», es un contrasentido y una ficción de la fantasía. Lagrange admite, respecto al libro de los Jueces, la teoría de las fuentes y diversas redacciones, una más antigua, deuteronómica, y otra posterior, con aplicación al pragmantismo moral.

(1) Smed y Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moabit*, 1886; Vigouroux, *Bibel*, IV, 45.

(2) Wellhausen, *Israel. ud. jüd. Gesch.*, 133. «Con Isaías la profecía tomó el camino de la Reforma.»

Manasés, de la cual, según la tradición judía, fué víctima Isaías, demostró cuán profundamente había penetrado la idolatría en la religión judía. Pero la reforma de Josías que, á diferencia de las demás, reclamaba una ley escrita, tampoco tuvo mejor éxito. Reinando David, recibió el culto divino una forma sólida y estable. El libro de Moisés debió ser considerado como un libro de enseñanza, como un tratado de moral y como un código de leyes, según la última voluntad del mismo rey David. Esto supone que en aquel tiempo existía ya un código, y, con él, el culto en el santuario central, aunque hoy no pueda concederse tanta importancia al Pentateuco samaritano [1]. Como quiera que sea, los samaritanos recibieron de los judíos, no el código sacerdotal, sino el Pentateuco (no el Hexateuco). Por efecto de la *edificación del Templo de Salomón*, dióse tan poderoso impulso á la centralización, que la reforma de Josías sólo puede considerarse como restauración, no como nueva institución. Aunque Salomón fué inducido, relativamente pronto, por sus mujeres á proteger la idolatría, todavía no puede considerarse tal relato como una pintura tendenciosa del hecho de que permitiese el culto de los lugares elevados. Aun el I *Rey*, III, 2, nos dice, si el sorprendente texto no quiere considerarse como glosa, sino simplemente como hecho, que el pueblo sacrificaba en las alturas antes de la construcción del Templo. Las dificultades para llegar al santuario pudieron contribuir á que, á ejemplo de los Patriarcas, se sacrificara en privado.

Mucho menos lícito es representar los santuarios de Betel, Dan y otros en Israel, y el *culto en las alturas*, como enteramente permitidos en aquel tiempo [2]. Sin duda que los Profetas del reino del Norte, aun Elías y Eliseo (véase I *Sam*,, IX, 12 y sigs.; I *Rey*., III, 2 y sig.; XV, 14; XXII, 44; II *Rey*., XII, 3 y otros) se contentaban con que

(1) Haneberg, *Gesch. d. Offenb.*, 184, 192; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex*, X, [2] 1665.

(2) Smith, *Das A. T.*, 229; Hügel, *Compte rendu*, 17. Sobre Amós, véase Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 524.

se sacrificase en los santuarios y en las alturas, por lo menos á Jahvé; pero debieron contentarse con esto, pues estaban prohibidas las peregrinaciones á Jerusalén. Mas con la caída de Samaria, ya fué otra cosa. No sin razón tuvieron los Profetas serias dificultades también contra el culto y el comportamiento de Judá. Amós, Oseas, Isaías y Miqueas clamaban contra este culto en las alturas, porque consideraban como sumamente perniciosa la planta de la idolatría, que iba echando profundas raíces. De aquí no hay que deducir que antes fuera esto permitido (*Ex.*, XX, 24-26). De otra suerte, de sus predicaciones contra la idolatría, se hubiera concluído igualmente que esta abominación delante del Señor era antes lícita, y de las amenazas de castigo por los pecados del pueblo, seguirse que la infidelidad no era antes pecado. Tampoco puede demostrarse que ellos, cuando combatían los santuarios de las alturas, no tuviesen al mismo tiempo el propósito de promover el culto del Templo, pues Isaías presupone más bien el culto del Templo, como *P.* Isaías y Miqueas sólo conocen *una* casa del Señor en la tierra (*Is.*, II, 2; VIII, 8; XVIII, 7; XXVII, 13; *Miqu.*, I, 2; III; 12; IV, 1). Por este motivo, también Joel, á causa de la consideración que guardaba al servicio del Templo y á los sacerdotes, es trasladado sin razón á la época posterior al destierro. Lo mismo sucede con Ezequiel, que fué el primero que quitó los altares de las alturas. Jeremías no conoce nada más grande que el Templo de Jerusalén. La destrucción de éste sería el aniquilamiento del culto. De la solicitud de los *sacerdotes de Jerusalén* en favor de la centralización, sabemos poco, porque de ellos no tenemos escritos propios, como de los Profetas; en cambio, la organización del Templo prueba ya el esfuerzo hacia la unidad local. Mas si la primacía del Templo estuviera fundada preferentemente en que éste era el santuario del rey de Judá, precisamente los sacerdotes se hubieran interesado en favor de él más que los Profetas.

34. El Arca de la Alianza es símbolo de la unidad.

El Tabernáculo es modelo, no copia del Templo.— Pero la *unidad del culto divino* puede perseguirse todavía desde más arriba. Desde el tiempo de la conquista de Canaán debió existir en Israel un santuario central, que tuvo su sede en Silo, en Nob y en Gibeón (*Ex.*, XXXIII, 7-11; *Núm.*, X, 33; XI, 24, 26 y sig., 30; XII, 4; *Deut.*, X, 11). Esto no se halla contradicho por los libros de los Jueces y de Josué, ya que después de las victorias de Josué, Israel tuvo fundamentos más sólidos, más consistencia, más unión, más preponderancia espiritual frente á los canaaneos, que la que muchos creen poder atribuirle. ¿Por qué otro motivo hubieran salido vencedores los israelitas (1)? No es cierto que Masfa (*Juec.*, XX, 1), designado como punto central de la comunidad, fuera un simple substituto de la todavía no existente Jerusalén, como después de *Jer.*, XL, 6 y sigs., se halla también en I *Sam.*, VII, 5 y sigs., y en I *Mac.*, III, 46 y sigs., pues la probabilidad supone un fondo de verdad aun en el caso de una «mala tradición». Ha de suponerse que ya en tiempo de Samuel tuvieron lugar en esta pequeña ciudad de Benjamín pequeñas reuniones de los más ancianos de las diferentes tribus, en el caso de que no sea el nombre (como Gilgal) sencillamente la designación de la altura del santuario junto á Silo y Kiriath Jearim (Nob), y Gibeon, Gibea y Geba se tomen por la misma cosa (2), y Masfa influyese en la elección de Jerusalén (3).

El *Arca de la Alianza*, que, como los panes de la proposición, el altar, los tablones y las columnas del Tabernáculo, era de madera de acacia, existente en abundancia en la península de Sinaí (*Ex.*, cap. XXV), constituía el símbolo de esta unidad, la habitación de Jahvé. Donde ella

---

(1) E. König (*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 355) remitiéndose á Kittel, *Gesch.*, II, 90, y contra Budde, *Richter und Samuelis*, 1890, 49; Welte, *Einleitung*, II, 36; Himpel, *Theol. Quartalschr.*, 1873, 305.

(2) Poels, *Le sanctuaire de Kiriath-Jearim.* Por lo contrario, *Realencyklop.*, VIII, ³ 187.

(3) Kamphausen, *Stud. u. Krit.*, 1889, 197, contra Wellhausen; Hoonacker, *Le lieu du culte dans la legislation rituelle des Hébreux*, 1894, 24, 59.

estaba, era el lugar en el cual se sacrificaba á Jahvé (*Ex.*, XX, 24). Sólo en casos extraordinarios podía sacrificarse en otros lugares que Jahvé hubiese indicado antes con una aparición suya. Después del robo del Arca de la Alianza (I *Sam.*, IV, 11 y sigs.); ya no tuvo ésta ningún paraje fijo, por lo cual los lugares del sacrificio eran de libre elección. Esto no se cambió hasta la construcción del Templo, pero el pueblo seguía frecuentando las alturas [1]. El Arca de la Alianza produjo desgracia en la guerra á los filisteos y fortuna á los judíos. Verdad es que David la dejó durante tres meses en casa de *Obededom*, pero después de las precedentes desgracias, antes se hizo esto por superstición que por previsora prudencia.

Pero el *Tabernáculo* (*Juec.*, cap. XVII-XXI; I *Sam.*, cap. I-VII), prescindiendo de la detallada descripción en *P* (*Ex.*, cap. XXV y sigs., XXXV y sigs.), en oposición directa con la descripción tradicional, puede considerarse como imagen del Templo, como proyección de la unidad del culto, unidad formada solamente después de la edificación del Templo, sobre lo pasado, sobre el principio de la Historia. ¿A quién debió habérsele ocurrido hacer tal proyección? ¿para qué fin? ¿quizás conforme á la ley de la «evolución natural», según la cual se dice que se formó toda la religión judía? Pero esto no es aplicable así á la simple historia de la Revelación; por lo contrario, exigiría que el pequeño tabernáculo hubiera sido el precursor del magnífico Templo. Una pura abstracción que, hecho bastante extraño, puede describirse hasta en lo más minucioso, no tiene razón alguna de ser en tal evolución, ni tampoco habría satisfecho la necesidad, nacida más tarde, de reanudarse con algo más antiguo, especialmente cuando Silo, Nob, Kiriath-Jearim, Masfa y Gilgal vienen enumerados sucesiva ó simultáneamente. ¿No hubiera sido mejor suponer existente de antes un santuario análogo al Templo?

El *santuario en Silo* no es explicable sin el Tabernácu-

(1) Vetter, *l. c.*, 1899, 525.

lo. La única solución natural consiste en poner el proyecto y la ejecución al principio del pueblo israelita. «La existencia del Tabernáculo en tiempo de Moisés, que quiere designarse como una ficción nacida después del destierro, es lo más acertado, según los principios de la sana crítica; mientras que suponer que existe como efecto de la imaginación de los venideros, conduce á hipótesis no naturales (1). Aunque I *Sam.*, II, 22[b] falta en los LXX, y I *Rey.*, VIII, 4, está en un lugar sospechoso á la crítica, no obstante esto, la expresión aparece ya en *Ex.*, XXXIII, 7-11. Dada una proyección, sería inexplicable por qué los diez candelabros quedaron reducidos á uno, y por qué, mientras no se temió adquirir nuevos objetos para los sacrificios, se fingió que el antiguo lugar del culto había hallado sitio en el nuevo Templo. Fantasear así no es propio de la leyenda que embellece. Una descripción, que parece ser tan árida, tan desagradable, tan prolija y además tan defectuosa, y que, á pesar de ello, da un resultado tan estupendo, no es una ficción (2).

Wellhausen se ve precisado á atribuir también á Moisés el *Arca* sin pabellón, y á admitir la idea y la forma del Tabernáculo. Otros críticos (Pieperning) quieren hallar precisamente en el Arca de la Alianza una prueba en favor de la institución del jahvismo en el Sinaí, y explicar el Tabernáculo por la necesidad de los hebreos nómadas de llevar su Jahvé durante las marchas. Pero si Moisés ordenó hacer un santuario portátil como centro religioso de Israel, instituyó también un *sacerdocio* para sacrificar á Jahvé, y para interrogarle, de conformidad con «los suficientemente conocidos usos de los antiguos israelitas.»

---

(1) Orelli, *Realencykl.*, VII, [2] 173; Delitzsch, *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch.*, 1880, 57, citado por Riehm, *Handwörterb.*, II, 1115; *Kommentar*, 6, 25; Bähr, *Symbolik*, I, 125; Kittel, *Geschichte*, I, 203, 215; II, 90; Hummelauer, *Richter*, 20. Por lo contrario, Kautzsch (*Bibelwis*, 74) halla en el *Ex.*, XXXIII, 7, la antigua tradición respecto al llamado Tabernáculo, por el cual el posterior no sólo llega a ser superfluo, sino que queda absolutamente excluído.

(2) Riehm, *l. c.*, II, 1567; König, *Einleitung*, 355; Vigouroux, *Les livres s.*, III, 89.

Se nos asegura además que «probablemente confió para lo por venir á los miembros de su familia la práctica de las funciones sacerdotales, y que de este modo se formó el sacerdocio levítico en Israel. Por consiguiente, el sacerdocio parece ser una institución jahvística á la vez que mosaica.» A este sacerdocio pudo haber sido confiada también el Arca de la Alianza.

Según Delitzsch, Renán y otros, el Arca de la Alianza recuerda los armarios sagrados (κισται) de los egipcios ó la barca con el templete, y el Urim y Thummim (Doctrina y Verdad) recuerdan la imagen de zafiro de la diosa de la verdad, la cual el ἀρκιδικαστής llevaba allí al pecho pendiente de una cadena de oro. «Podremos no dar importancia á estas y otras relaciones egipcias, pero que la legislación del Pentateuco lleva en sus motivos el sello de Egipto, no puede negarlo la crítica negativa.»

35. **Sacrificios y altares.**—Es indudable que los diferentes datos relativos al *rito de los sacrificios* no están todos de acuerdo; pero esto es un defecto común á todas las narraciones históricas. En el *Lev.*, cap. XII, se prescribe *inmolar delante del Tabernáculo* y derramar la sangre y quemar el sebo en el altar. En el *Deut.*, capítulo XII, no se habla de esta obligación. ¿Había, pues, allí una reacción contra lo último, para que los judíos cesaran en los sacrificios domésticos y en los ritos que conducen á la idolatría? Mucho más probable es que se distinguiera entre matanza y sacrificio (1) y se permitiese la inmolación doméstica, aunque, para evitar el peligro de la idolatría, sin altar doméstico, con la sola efusión de sangre, sencillamente porque era imposible considerar toda matanza como un sacrificio á Jahvé y centralizarlo todo como en el desierto. Fuera de esto, el permiso del Deuteronomio comprende sólo las comarcas muy lejanas del santuario. También respecto al cordero pascual se sintió más tarde la necesidad de permitir matanzas privadas. Además, ha de tenerse

(1) Smith, *Rel. d. Sem.*, 197. «En la antigüedad la ley, según la cual toda inmoción era un sacrificio, no se limitó á los semitas.

presente que en Oriente no era la carne un alimento diario, y, por tanto, que la matanza era un acontecimiento solemne. Tampoco es nuevo el concepto de que los sacrificios fuera del templo, eran ofrendas á los demonios (*Salm.* XCV, 5). Esta consideración corresponde á las ideas de los últimos profetas anteriores al destierro. Si se admite, finalmente, que el *Lev.*, XVII (véase VII, 22 y sigs.), pertenece á una colección particular de leyes, incluída en el código sacerdotal, pero muy divergente de él precisamente también en la prohibición de la matanza profana, las probabilidades están en favor de la prioridad del Levítico.

La diferencia entre *Deut.*, XII, y *Ex.*, XX, 24, respecto á la centralización del culto, es puramente relativa, porque aquí tampoco se deja la localidad á la libre elección, sino que se pone el fundamento para un desarrollo mayor de los lugares del culto. El *Ex.*, XXIII, 14, presupone ya la futura construcción de un santuario central [1]. ¿O es que el *Ex.*, XX, 24 y sigs., significa que se habla del culto doméstico y privado? Entonces la relación entre *Ex.*, XX, 24 y sigs., *Gén.*, XVII y *Deut.*, XII, consistiría en que en la ley de la Alianza se permite el sacrificio en un altar doméstico construído de tierra, y no de piedras labradas, mientras que en el Levítico fué prohibido á causa de los abusos. El Deuteronomio confirma este principio de la obligación de sacrificar en el Templo, pero concede los sacrificios privados sin altar á los residentes muy lejos del santuario. Mientras la sangre no se esparza sobre el altar, sino en el suelo, se manifiesta el carácter religioso, sin que haya un sacrificio propiamente dicho. El hecho de que en el Templo edificado después del destierro, fuera construído el altar de piedra, de conformidad con *Ex.*, XX, 24 y sigs., y no de bronce, como en el salomónico (véase también *Ex.*, XXVII, 1, 8,) demuestra la antigüedad del mucho tiempo antes olvidado y apenas comprendido precepto. Que en el Deuteronomio ha de reconocerse una propensión innova-

(1) Hoonacler, *Le sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, 1899; Baudissin, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 361.

dora, es cosa sabida de mucho tiempo. Tampoco se excluyen posteriores aditamentos de gran extensión [1].

36. Unidad en el tiempo de los jueces.—Por lenta que fuera la unión de las tribus en la *época de los jueces*, porque faltó la organización exterior, encuéntranse, con todo, de cuando en cuando algunas personalidades como campeones de la idea de la Alianza y de la religión de Jahvé, las cuales supieron reunir y entusiasmar á las tribus aisladas para la lucha contra el enemigo común. Nadie exigirá en este período turbulento la existencia de una centralización propia del culto como en épocas posteriores, ni de la falta de una irreprochable unidad deducirá la falta de una legislación común religiosa. La legislación no pudo llegar á ser verdaderamente práctica hasta que el país estuvo en gran parte conquistado; y aun entonces sólo podía serlo en cuanto ella, como legislación divina ordenada para la estancia en la tierra de Canaán, hubiera sido ya antes la idea directriz. La historia de la aplicación de las leyes no coincide con la historia de su compilación. La obra de Carlomagno aparece también en tiempo de sus sucesores como un caos. Pero esto se refiere especialmente á la Ley de Israel, la cual no era exclusivamente derecho usual sancionado, sino derecho revelado, que había de convertirse en costumbre.

Puesto que la escuela crítica admite que no puede dudarse de la existencia de un hombre llamado Moisés, sin que á ello se oponga el hecho de que su nombre se halle citado pocas veces en los escritos más antiguos [2], por la razón de que poco á poco, y señaladamente por obra de los Profetas, fué penetrando en la conciencia del pueblo, tam-

(1) Hummelauer (*Kommentar*, 14) y otros, refiriéndose á *Sam.*, X, 25; *Jos.*, XXIV, 26; *Deut.*, XXXI, 9, atribuye especialmente el *Colectáneo*, desde XII, 1, hasta XXVI, 15, á Samuel.

(2) En el tiempo precedente al Deuteronomio, solamente *Miq.*, VI, 4. Véase *Juec.*, I, 16, 20; III, 4; IV, 11; *I Sam.*, XII, 6, 8; Reuss, *Geschichte*, 69; Delitzsch, *Kommentar*, 7; según Riehm, *Handwörterb.*, II, 1116; Schultz, *Alttest. Theol.*, 126; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 288; Fischer, *Lex mosaica oder das mosaische Gesetz und die neuere Kritik.*, 1898; Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, 5 30.

bién nos será permitido extender esta concesión á la obra de Moisés. «Los continuadores de su obra, la más genial y enérgica, desarrollada en momentos de crisis histórica, no creyeron necesario olvidar ó negar su nombre, ligado por firme y grata tradición á todo lo grande y útil, á todo lo que en todo tiempo, en la comunidad, para el orden del culto y para la vida civil, se suponía fundado en un pensamiento original capaz de cambiar la faz del mundo.»

37. Una restauración en tiempo de Josías, no una nueva creación.—Por este motivo, podrá sorprender, al primer golpe de vista, el relato del libro de los Reyes respecto á la *legislación de Josías*. Mas pierde mucho de lo maravilloso cuando se advierte que durante cuarenta años precedió el gobierno idolátrico de Manasés. El libro de la Ley, que hasta entonces se había guardado en el Templo (*Ex.*, XL, 3. *Deut.*, XXXI, 24. I *Sam.*, X, 25), sólo accesible á los sacerdotes, pudo muy bien haberse echado en olvido. La ley de Moisés no fué destinada desde el principio á convertirse en libro popular, sino que estaba confiada al clero, para que sirviera como testimonio contra los pecados del pueblo. El pueblo no estaba obligado á *leer* la ley de Moisés, sino á *oirla*. Como durante largo tiempo no se leyó ante el pueblo, se debilitó mucho su recuerdo en las posteriores generaciones.

No obstante esto, el pueblo de aquellos tiempos debía tener conocimiento de la existencia de tal *Libro de la Ley* (1). De lo contrario, y á pesar de los sucesos en Asiria y Babilonia, hubiera debido referirse Josías, no á un libro de la ley hallado en el Templo, sino á uno dado inmediatamente por Dios; ni hubiera podido decir que Dios estaba irritado por no haber escuchado los padres las palabras de este libro. Cuanto más profundamente interviniese Josías en las condiciones religiosas de entonces, especialmente en el culto de las alturas, mayor debía ser la resis-

(1) Hummelauer, *l. c.*, 54. Suponen otros por lo menos un llamado Deuteronio primitivo como base para explicar el Códice encontrado. Addis, *The documents of the Hexateuch*, 1892, 98.

tencia que había de esperar. Con una simple ficción hubiera sido imposible evitarla y destruirla, aunque en el libro sólo hubiera estado resumido lo que los Profetas habían publicado oralmente desde algunos siglos atrás. Otra cosa hubiera ocurrido, si el Deuteronomio hubiera sido solamente una revisión del libro de la Alianza, en curso desde el tiempo de Salomón. El espíritu ardoroso de los Profetas, su celo por la justicia, su piedad para con los pobres y los oprimidos y su ardiente amor al Dios de Israel, hicieron aparecer como antiguo el libro redactado en tiempo de Josías (1).

M. Vernes hace la siguiente observación respecto á la supresión de los santuarios locales supuesta por Wellhausen y sus partidarios: «Josías no se hubiera propuesto solamente limpiar el culto de las prácticas idolátricas y de los aditamentos sospechosos; habría decidido también centralizarlo, es decir, substituir exclusivamente la oración dentro del recinto del Templo, en la capital, á la adoración que en todo tiempo se había practicado en los santuarios esparcidos por los cuatro confines del país, á los cuales solían llamarse las alturas. Tal idea sólo pudo nacer en la cabeza de un fanático ó de un demente. Si á los aldeanos de los departamentos del Sena, del Sena y Oise y del Sena y Marne, se les leyera un edicto del Arzobispo de París notificándoles que desde aquel día no se dirá ninguna misa en todas las iglesias y capillas de estos tres departamentos, sino que todos los actos litúrgicos se verificarán por los creyentes exclusivamente en Nuestra Señora en París, exclamarían que aquello sería digno de una casa de orates. Pues lo mismo hubieran pensado de su rey los contemporáneos de Josías, si se hubiera publicado por él tal disposición.»

Contra Reuss y otros, que, por una parte, representan el hallazgo del libro como algo totalmente extraordina-

(1) Lagrange, *La méthode historique*, 68; Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, 5 138: El Deuteronomio suplemento del Decálogo y modificación de antiguas sentencias jurídicas.

rio, y la reforma de Josías como una modificación radical, y, por otra parte, y á fin de hacer comprensible la hipótesis, reducen el todo á otra formulación de lo predicado desde varios siglos por los Profetas, observa Vernes que ambas afirmaciones son directamente contradictorias: «Un libro que es una revelación para los contemporáneos y que origina una revolución, no puede ser simple resumen de una doctrina predicada públicamente.» Además, hay contra esto un argumento interior más poderoso. El Deuteronomio no levanta la voz, como los Profetas, contra la idolatría entre los judíos, sino entre los cananeos, para preservar del contagio á los judíos después de la entrada en la Tierra de Promisión.

La alusión á la ley escrita en el corazón (*Deut.*, XXX, 11-14), debe indicar solamente la facilidad de su cumplimiento, no el hecho de la compilación. Puesto que los críticos severos dan tanto crédito á esta narración y hacen de ella la base de toda su teoría, en modo alguno pueden contradecir la observación de que Josías *encontró* el Libro de la Ley [1]. Hasta qué punto fué modificado, ó si perteneció á esto la prohibición del culto privado, es cosa que se substrae á nuestro entendimiento. Es seguro que antes de Josías no adquirió general autoridad la idea de que se frecuentase un solo santuario; pero como quiera que sea, existió ya antes la idea de que entre los diferentes santuarios, sólo uno tuviera la preferencia, y fuera la propia habitación de Jahvé.

38. Jeremías contra las hipótesis.—Si se quiere á toda costa que el profeta Jeremías hubiese tenido parte en todo esto, menos se podrá admitir un «piadoso engaño.» El suceso corresponde al tiempo en que aquél había recibido ya su misión profética, estaba en contacto con las personas encargadas de promulgarlo y consideraba el Penta-

(1) Klostermann, Kittel, Kleinert y otros. V. König, *Einleitung*, 222; Hoonacker, *Le Lieu*, 68. Por lo contrario, Smend (*Religionsgesch.*, 287) sostiene la ficción voluntaria para ganar, con preceptos de culto y ceremonias, la voluntad del pueblo, en vista de que no bastaba el principio fundamental «justicia y no sacrificio».

teuco como libro de la Ley dado por medio de Moisés. Podría decirse solamente, con Havet y Vernes, que Jeremías ó fué el engañado ó un cómplice del engaño; pero es extraño que ni siquiera se cite en el II *Rey.*, capítulo XX y sigs., y que no se llame para dar juicio á ningún profeta, sino á una profetisa. Tampoco su afirmación relativa á la ley mosaica, menos que la de los demás profetas, pone en duda todo precepto referente á los sacrificios hechos por Moisés. En él ha de reconocerse más bien un punto de contacto entre la reforma de Josías y de Ezequías [1]. Ni siquiera es necesario recurrir al «subterfugio» de que el Deuteronomio sólo conoce sacrificios espontáneos. El punto de vista profético y legal explica por sí solo la diferencia.

¿Cómo hubiera podido también *Jer.*, VIII, 8-9, pronunciar la acusación de falsa interpretación de la Ley, si ésta hubiese nacido entonces, y si el cap. XI se refiriese á la reforma en tiempo de Josías? Jeremías estaría entonces en contradicción con el Deuteronomio y consigo mismo. Que más tarde (VIII, 8) se corrigiese á sí mismo (Wellhausen), no es verosímil. Pero si Jeremías pudo encontrar en el Deuteronomio partes que no han llegado hasta nosotros, y si el matiz deuteronómico del actual libro de Jeremías dimana de sus glosadores, entonces no podrá decirse, con Renán, que Jeremías fué «el alma del engaño,» que éste no mostró interés alguno por la reforma de Josías, porque quería, no una reforma litúrgica, sino moral; pero toda la consecuencia se apoya en hipótesis no demostradas. Se quiere que el *Jer.*, VIII, 8, se refiera al Deuteronomio, y el VII, 22, como interpolación posterior, al Código levítico [2].

39. Los Profetas presuponen la Ley.—De Oseas se deduce, con gran probabilidad por lo menos, que la salida

---

(1) V. *I Rey.*, XV, 12; cap. 22; *Kathol.*, I, 1887, 472; Scholz, *Kommentar zum Buche des Jeremias*, 1880, 123; König, *l. c.*, 219; Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam*, 1889, 124.

(2) Duhm, *Das Buch Jeremia*, 1900. Loisy (*Rev. d'hist. et de litter. rel.*, 1902, 380) está de acuerdo con él.

de Egipto y la legislación sinaítica son los presuposiciones de su libro [1], cuyo fin principal consistía en amenazar al pueblo con el castigo por su apostasía de la Ley. Pero Oseas, no sólo estaba familiarizado con el contenido del Pentateuco y también del Deuteronomio, sino que se pone de acuerdo con él en frases características. Así, pues, en tanto no se demuestre que el Pentateuco depende de los Profetas, subsistirá la opinión tradicional de que éstos, á pesar de su juicio respecto á los sacrificios y al culto en las alturas, conocieron el texto escrito de la Ley. Ellos hablaban de la Ley como de algo conocido, y aun la designaban como una ley escrita (*Os.*, VIII, 12). Es una arbitrariedad el querer que, á pesar de que el Profeta cita los escritos de la Tora, se expliquen únicamente las «palabras de mi enseñanza,» en contradicción con el contexto. Un decreto profético no fué llamado Tora, sino Massa (VIII, 10). Aunque *Is.*, I, 10; II, 3; V, 24; VIII, 16, 20; XXX, 9 tratan de la instrucción profética, no de la sacerdotal, no se deduce de esto que haya de unirse el Código sacerdotal con la Tora, I, 10, sino únicamente que el espíritu de la Tora está sobre el culto externo divino [2]. Por consiguiente, de nada sirve que se haga depender el Deuteronomio de Oseas é Isaías (Duhm), ó se atribuya á Amós y Oseas una tradición distinta de la del Pentateuco (Preiss).

Tampoco ha de entenderse de otra manera Miqueas, el cual conoce la Ley escrita (Jehovista y Deuteronomio). No excluye él (VI, 6-8) los sacrificios de la Tora, sino que observa que éstos no constituyen la substancia, es decir, el todo ó el contenido principal. Es muy cómodo para el crítico (Wellhausen) quitar importancia á las huellas del Código sacerdotal (y del Deuteronomio), que están demostradas en los «escritos proféticos más antiguos» de Amós (V, 26) y de Oseas, diciendo sencillamente: «Pero quien

(1) V. Scholz, *Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas*, XXXI, 108; Sellin, *Beiträge*, I, 60; Vigouroux, *Bibel*, II, 190; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 11, 106; Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 528, 552; 1901, 187; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 248.

(2) Knabenbauer, *Kommentar zu Isaias*, 1881, 49.

tenga á éste (*PC*) como más reciente que aquéllos, en él no pueden hacer impresión estos pasajes.» Todavía es más sencillo explicar como secundarios los pasajes de Amós que celebran á Jahvé como Creador [1].

40. El pasaje de Jeremías se refiere á la Ley, no al Deuteronomio.—Con esto nos hemos aproximado más á la explicación de los *pasajes de Jeremías*. Sus palabras se refieren, no al Deuteronomio, sino á la primera Ley. Según *Ex.*, XIX-XXIV, fué dado el Decálogo primeramente en el Sinaí y aceptado por todo el pueblo (XXIV, 3), sólo después siguió á esto el arreglo del culto divino. Lo primero y más importante en la legislación, no es la forma del sacrificio, sino la *ley moral*. Núm. XXIII, 6, presupone que aun el diario holocausto que había sido ofrecido en el Sinaí, quedó en suspenso durante la permanencia en el desierto. La ofrenda de alimentos y las libaciones de vino no fueron impuestas (Núm., XV) hasta la época en que el asiento fué definitivo. Como en otros puntos se tienen presentes las miras del escritor, tampoco aquí ha de negarse la intención tan fácil de descubrir. No sería difícil encontrar un paralelo en las sentencias de San Pablo referentes á la Ley. Aun aquello que San Pablo dice en I *Cor.*, I, 17, sobre el bautismo, y en XIII, 1, sobre la relación entre los carismas y las virtudes teologales, constituye una analogía muy instructiva [2].

Aunque no quiera admitirse esta interpretación, siempre será posible relacionar estrechamente el «día de la salida» con el *Ex.*. XIX, 5 y sigs., donde se exige al pueblo en general la obediencia á Jahvé, y es prometida por él [3]. La verdadera institución de los sacrificios se remontaba, por confesión de todos, al tiempo de Moisés. La oposi-

---

(1) Schwally (*Theol. Lit.-Zeitung*, 1898, 77) con Nowack, *Handkommentar zum A. T.*, III, 1897, 4.

(2) Hommel, *l. c.*, 15; Baudissin, *Ein.*, 183.

(3) Scholz, *Jeremias*, 113; Delitzsch, cit. por Riehm, *Handwörterb.*, II, 1115; Knabenbauer, *Commentar. in Jerem.*, 1889, 123; Tom., *S. theol.*, 1, 2 q. 102, a. 3; Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdisch. Literat.*, 1891, 81; Funk, *Apost. Konst.*, 1891, 38.

ción á las fiestas tradicionales no sería más fácil de explicar que la oposición á la ley escrita. M. Vernes observa contra el «subterfugio» de Reuss: «Si la legislación levítica es incompatible con este pasaje, lo mismo debía decirse del Deuteronomio, pues éste nada dispone en contrario á la centralización del culto y á los sacrificios en el santuario.»

41. Sacerdotes en lugares altos y sacerdotes en Jerusalén.—La *equiparación de los sacerdotes de las alturas con los sacerdotes de Jerusalén* tampoco demuestra que sólo desde entonces se manifestara la diferencia entre levitas y sacerdotes, como aparece en *P* y en *Ex.*, XLIV, 9 y sigs. (1). Aunque á veces los sacerdotes son llamados sencillamente levitas, no se niega la superioridad de los sacerdotes propiamente dichos sobre los levitas en el sentido estricto, si bien no se pone de relieve, ó es ignorada. En efecto, el objeto principal era recordar á los laicos sus deberes para con el clero, porque era pobre y estaba abandonado. Ahora bien, el mejor efecto se obtenía comprendiendo toda la jerarquía bajo una misma expresión, lo cual debía parecer tanto más natural en el Deuteronomio, cuanto, dada la extraordinaria disminución de la tribu, fué necesario elevar al sacerdocio la mayor parte de los levitas. Los sácerdotes de las alturas llamados á Jerusalén, sirvieron como sacerdotes, porque pertenecían á la tribu de Leví, y no volvieron á sus alturas ni después de la muerte de Josías, sino que se confundieron con los sacerdotes de Jerusalén en una casta sacerdotal nacional de Leví. Mas esto hubiera sido imposible, si en virtud de su nacimiento no hubieran tenido derecho á ello (2). En el *Ex.*, XXXII y en el *Deut.*, XXXII, aparece ya Leví como una casta sacerdotal.

En el *Gén.*, XXXIV se nombra también á Leví, y no

---

(1) Kittel, *Geschichte*, I, 106. Ello no obstante, P fué anterior al destierro.

(2) Dillmann, *Handbuch der Theol.*, 128; Hummelauer, *Deuter.*, 23; Hommel, *Altisr. Ueberl.*, 284; Baudissin, *Priestertum*, 105, 132.

como nombre prefesional, sino como gentilicio. Pero Wellhausen traslada la leyenda de los Patriarcas, en cuanto á su parte substancial, a la tierra de Efraim, así que se ve obligado á considerar el Leví del *Gén.*, XXXIV, en el sentido de una tribu de Leví. Luego los levitas son más antiguos que Josías. La maldición de Jacob sobre Leví (XLIX, 5) difícilmente hubiera podido interpolarse más tarde. El hallarse nombrado en *Juec.*, XVII, 5 (véase XIII), un sacerdote efraimita no prueba lo contrario, porque éste podía ser oriundo de la tribu de Leví diseminada por todas partes, aunque el levita del XVII, 7, no significa sacerdote y el del cap. XIX y sigs. nada tenía de sacerdotal [1]. Como quiera que sea, la tribu de Leví pertenece, según esto, á las tribus más antiguas. Moisés y Aarón pertenecieron á ella (*Ex.*, IV, 14), y en tiempo de los Jueces ciertos levitas fueron sacerdotes (véase I *Sam.*, II, 27; VI, 15). La objeción de que en la parte más antigua del *J* no aparece el nombre de ningún sacerdote ni de ningún aronita al lado de Moisés, es poco demostrativa, dada la brevedad del libro de la Alianza. Porque no es inverosímil que, como también en los antiguos pueblos, la herencia y la práctica de los ritos se hallasen vinculados en una tribu especial, en una familia. Dado también que no baste «la opinión popular de la elección de la tribu por Moisés para quitar la dificultad ó dar luz,» no puede negarse, que «el origen de la segregación de la tribu de Leví y también su antiquísima existencia, están envueltos en tinieblas quizás para siempre [2].» Todas las fuentes más antiguas hacen resaltar la dignidad sacerdotal de los levitas de la época mosaica, aunque no hacen una separación rigurosa entre sacerdotes y levitas. Sólo así puede explicarse el hecho de que Leví no tuviese una parte determinada de territorio. El que los reyes usasen arbitrariamente de su poder con respecto á ellos, no pudo influir en la esencia de la institución. En la época de los reyes los levitas ejercieron funciones judicia-

(1) Grüneisen, *Ahnenkult.*, 240.
(2) Reuss, *Gesch.*, 63, 80; König, *Einl.*, 356; Sellin, *Beiträge*, II, 1, 115.

les; en cambio, no se encuentran en el Pentateuco vestigios de tales funciones ni de la preferencia de los levitas en los antiguos tiempos. La división en ciudades sacerdotales y ciudades levíticas no debió verificarse, y aun lentamente, hasta después de la conquista del país; pero esto no se opone á que hubiera precedido una disposición que la regulase.

B. *El Código Sacerdotal*

42. El código sacerdotal es más antiguo que el Deuteronomio.—De lo dicho hasta ahora se deduce que el *Código sacerdotal*, la legislación ritual mosaica propiamente dicha, por lo menos en sus rasgos fundamentales, debe ser más antiguo que el Deuteronomio. Aquél contiene los principios sobre los cuales éste se desenvuelve. Aun cuando éste en algunos pasajes es más severo, más determinado y detallado, no demuestra su posterioridad, sino que el Deuteronomio, considerado retóricamente, con las enérgicas exhortaciones de Moisés á punto de morir, se manifiesta como explicación y adaptación á las condiciones que más tarde se verificarían en Canaán (1). No obstante esto, en lo particular se dejó mucho al arbitrio. Así, Baudissín lo cree anterior al destierro, porque la distinción entre sacerdotes y levitas no se llevó aun hasta el último término; Kautzsch, al contrario, de esta misma distinción deduce la posterioridad con respecto al Deuteronomio, en el cual, según él, no hay distinciones (2). Otros ponen como fundamento de ambas algunas tradiciones mosaicas, que fueron elaboradas según el espíritu de Moisés, más ó menos conformes con las necesidades de la época (3), y así explican las divergencias, y hacen preceder á *P* como

---

(1) Haneberg, *Gesch.*, 187; Hommel, *Abriss der Geschichte des vorderasiatischen Kulturvölker und Aegyptens bis auf die Zeit der Perserkriege*, 1889, 62; *Geschichte des Morgenlandes*, 1895. V. por ej. *Lev.*, XVII, 3-9, con *Deut.*, XI, 31; XII, 2-6, 13-16.

(2) Baudissin, *Priestertum*, 8; Kautzsch, *Stud. u. Krit.*, 1896, 767.

(3) Delitzsch, *Kommentar*, 23; Gloatz, *Neue Jahrb.*, 219.

obra privada, que el compilador del Deuteronomio no debió tener á la vista (1).

Esto se aplica especialmente á los que trasladan el Deuteronomio á la época de Josías; pero puede conciliarse también con la compilación mosaica, siempre que se admita la duración de cuarenta años de la estancia en el desierto y se traslade el Deuteronomio á la época de transición. Verdad es que en lo individual, la *redacción posterior* introdujo cambios de materia y de lenguaje (2), que dan al estilo un nuevo sello. Por obra del Deuteronomio fué abolido ó modificado algo de lo que en el Levítico se había prescrito para la estancia en el desierto; por ejemplo, el sacrificio delante del Tabernáculo, á causa de la idolatría. En Canaán, al contrario, hubo que prohibir los sacrificios en las alturas. El sacrificio que el Deuteronomio dice que debe hacerse en el lugar que el Señor había elegido, no ha de entenderse en sentido exclusivo, ó á lo más la diferencia es relativa. Por motivos especiales, podía sacrificarse también en otras partes. Los profetas y los sacerdotes (Heliópolis) admitían dispensas de la Ley. Sin duda fué Miqueas, no Amós, el primero que alzó la voz contra la multiplicidad de lugares del culto. La prohibición del culto de los meleketh del cielo (sabeísmo) no basta para demostrar que el Deuteronomio no pudo haber existido antes que Manasés, porque este culto divino era desconocido en Israel, ya que las prohibiciones se referían á lo futuro. Tampoco el *Deut.*, XVII, 3, presupone necesariamente el período asirio. En cambio, los preceptos contra los cananeos

---

(1) Nöldeke, Dillmann, Baudissin y otros, v. en *Realencykl.*, VIII, ³ 198. Hügel (*Compte rendu*, 19) cree que así como en algunos casos (enteramente, en cuanto á P en la «ley de la santidad», *Lev.*, XVII-XXVI), P y D corren paralelos, así dependen quizás ambos de una colección más antigua que la «ley de la santidad». V. Richard-Simon, *Hist. crit. du V. T.*, 1685, 4.

(2) Hummelauer trata este punto (*Deut.*, XXIII) con mucha amplitud; según él, desde XI, 1, hasta XXVI, 15, no conviene ni al tiempo de Moisés ni al de Josué ó al de David, sino sólo al de los Jueces, cuando todo era confusión. Desde XXVI, 16, hasta XXVII, 26, fué añadido por Josué. Moisés escribió la ley citada en IV, 4, desde VII, 12, hasta XI, 32; XXVIII, 5. V. Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 521.

y los amalecitas (I, 4; VII, 17, 22; XX, 16; XXV, 17) presuponen una época anterior. Pero ha de concederse además que del libro de la Alianza al Deuteronomio hay gran trecho, y que aquél dista más de éste que del Código de Hammurabi. El texto y el lenguaje del Deuteronomio en su forma actual, se acerca más á la época de la estancia en Canaán, que quizás al tiempo de Samuel.

43. La restauración en tiempo de Esdras y Nehemías.—También en la *hipótesis* del *P* (según König, *EP* sería la reproducción esotérico-sacerdotal de las tradiciones más antiguas de Israel) podemos partir de un punto particular del Antiguo Testamento. Leemos en *Neh.*, VIII, 1, que todo el pueblo, como un solo hombre, congregóse en la plaza que está delante de la puerta de las aguas y que dijeron á *Esdras*, al *escriba* (esto es, escritor de la ley, es decir, ¿compilador del libro de la ley? *Esd.*, VII, 11 [1]), que llevase el libro de la ley de Moisés que el Señor había dado á Israel. Al punto llevó Esdras, el sacerdote, la ley delante de la multitud de hombres y mujeres, y la leyó en voz alta. Todo el pueblo lloró cuando oyó las palabras de la Ley. Y el día segundo acudieron los príncipes de las familias de todo el pueblo, los sacerdotes y levitas, alrededor de Esdras, el escriba, para que les interpretase las palabras de la Ley. Y hallaron escrito en la Ley que el Señor había mandado por medio de Moisés que los hijos de Israel habitasen en cabañas, en un día solemne del mes séptimo. Y ellos obraron de acuerdo con esto. En el capílo IX se da un corto bosquejo de la Historia Sagrada, el cual concluye con las palabras: «En atención á esto, hacemos alianza, y la escribimos, y la firman nuestros príncipes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes.»

Este detallado relato de la *legislación de Esdras* ¿no hace la impresión como si entonces se anunciara por primera vez al pueblo la ley mosaica, ó como si en aquel momento se publicase la verdadera disposición de las solem-

(1) Kautzsch (*Theol. Lit.-Zeit.*, 1897, 43) con Meyer, *Judentum.*

nidades y del culto divino? Ya antiguamente, algunos sabios judíos (IV *Esd.*) y cristianos dedujeron de esto que Esdras, como consecuencia de una inspiración, compuso nuevamente la ley perdida en la ruina del Estado. Por tal motivo, Ireneo y otros Padres le atribuyen la Teopneustia [1], y Jerónimo interpreta en este sentido el muy repetido «hasta este día»; el cual sería el día en que se compuso la historia, y en que podría sólo admitirse á Moisés como autor, ó á Esdras como restaurador del Pentateuco. La cuestión se reduce á saber si la expresión *aquel día* se refiere á la publicación del libro ó á su composición. Pero los judíos atribuyeron á Esdras el don carismático, no sólo respecto á los 24 libros canónicos, sino también á todas sus obras literarias.

44. Nada de nueva legislación.—Pero sólo á primera vista parece probable tal opinión, ya que una consideración más detenida de las *circunstancias históricas* bajo las cuales giraba el relato, da motivo á otra apreciación. Hasta entonces no había sido posible refundir en una comunidad los judíos que habían regresado de Babilonia y los que se habían quedado en Palestina, ni restablecer un ejercicio ordenado del culto. Así, pues, si el narrador ensalza con palabras hiperbólicas, como una nueva creación, la reorganización que logran llevar al cabo Esdras y Nehemías, y si el pueblo, en presencia de la obra de paz, y en recuerdo de antiguos tiempos, rompe en lágrimas de alegría y de dolor, no ha de seguirse de esto que fué aquella la primera vez que se leyó ante el pueblo la ley de Moisés. A este pueblo, que en el Antiguo Testamento se pinta como rudo, sensual y obstinado, y que á pesar de su esperanza en Jahvé, estuvo á punto de ser aniquilado por los enemigos, le hubiera sido imposible acomodarse á la pura y sublime religión, con su inexorable exigencia de la santi-

(1) Kihn, *Theod. von Mops.*, 1880, 80; Kaulen, *Einleitung*, 18; S. Jerónimo, *C. Helv.*, c. 7, y *Gen.*, 55, 4, LXX; Murillo, *El Pentateuco y la escuela neocrítica entre los católicos: «Razón y Fe»*, 1903, 429. Según Hummelauer, pero rechazándolo. Lagrange reprueba el dilema: «ó todo de Moisés ó todo de Esdras» con las magníficas palabras de Bossuet.

dad de la vida y de confianza en Jahvé. ¡Cómo se hubiera opuesto contra la pesada carga que le imponía la ley! Imponerla á los judíos dispersos por todos los puntos del país, á los judíos de la diáspora, hubiera sido imposible. Por tanto, la publicación sólo pudo tener la significación de obligar solemnemente al pueblo á una ley antigua ya abandonada, redactada probablemente de nuevo en tiempo de Esdras y provista de aditamentos [1].

Puesto que Wellhausen [2] quiere explicar la introducción de la *teocracia mosaica* en la época posterior al destierro sólo como efecto de una «energía digna de eterna memoria», nosotros tenemos seguramente el derecho de entender esta energía como fundada en la renovación de la antigua y venerable Alianza. Es energía de fe, de esperanza imperecedera. Esta parte, la más difícil y á la vez la más interesante de la obra que Esdras y Nehemías tuvieron que emprender para introducir el Pentateuco como ley de la comunidad judía [3], sería incomprensible si no hubiera existido la fe en la antigua legislación. Con la simple ficción de una antigua disposición divina, ni se hubiera apreciado debidamente la fuerza de la antigüedad en Palestina, ni hubiera sido destruída y expulsada la «salvaje codicia del corazón». El judaísmo y los doctores de la Ley no pudieron crear una ley enteramente nueva, sino que únicamente dieron á la antigua una disposición distinta [4]. El Deuteronomio por sí solo nunca hubiera sido suficiente para restablecer el estado legal.

45. Ezequiel y la ley de santidad.—Los críticos admiten también una *especie de preparación* durante el destierro, y ponen á Ezequiel como primer corifeo de la nueva dirección, tanto respecto á las doctrinas como res-

(1) Baudissin, *Priestertum*, 179; Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 520.
(2) *Prolegomena*, ^{5} 428.
(3) Ibid., 169
(4) Ryssel, *Die Anfänge der jüd. Schriftgelehrsamkeit:* «*Stud. u. Krit.*», 1887, cuad. 1; König, *Einl.*, 238; Westphal, *Les sources du Pentateuch*, II, 1892, 392; Garmert, *La Thora, Étude historique sur ses origines, et son développement*, 1895; Moor, *La restauration juive*, 1895.

pecto al culto. Según Ezequiel, debía preceder otro juicio al restablecimiento de Israel, juicio que lo preanunciaba él para convertir á los israelitas. La fe en la justicia divina da á *todo individuo* un valor religioso, y fuerza para el arrepentimiento. Ezequiel completaba con sus palabras el convencimiento de los Profetas, de que todos los pecados provienen del libre albedrío del hombre, por lo cual es posible convertirse. Así lo enseñaba también la Ley. Asimismo, procede de Ezequiel el dogma de la *recompensa individual*, que constituye el fundamento de la Ley; recompensa que no se obtenía sólo en el juicio final, sino ya en esta vida. Algunos críticos (no Wellhausen) atribuyen á Ezequiel la *Ley de la santidad*, *Lev.*, XVII-XXVI. El *Ez.*, XL-XLVIII, se considera como la llave del Antiguo Testamento (1). Sobre la base de los planes trazados por Ezequiel, se elaboró una nueva disposición del culto por *los sacerdotes* que quedaron en Babilonia. Esdras llevó este culto á Jerusalén en el año de 458, pero no fué promulgado hasta el de 444, después de vencer los mayores inconvenientes.

Pero la formación del *P* no se explica por medio de Ezequiel. Tanto por él como por los posteriores (*Esd.*, IX, 10 y sigs.: Profetas), se considera toda la Ley como obra de Moisés. La purificación en el destierro debió perfeccionar la fe en la justicia y en la santidad divinas. El estilo de Ezequiel, con su terminología especial para las cosas del culto, demuestra que tenía delante una literatura semejante á la suya. El carácter conciliador de la narración y el lenguaje indican una dependencia de una literatura específicamente legal del culto como del Deuteronomio. Ahora bien, ésta aparece en el *P* (2); los caps. XL-XLVIII pueden ser ima-

(1) Smend, *Religionsgesch.*, 317; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 295; Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, ⁵ 157, 170; *Prolegom.*, 384; Knabenbauer, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1890, 247, y el Comentario á Ezequiel. Hilprecht (*Die Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur*, 1903) advierte que la civilización babilónica estaba tan degenerada, que los israelitas en el destierro no conocieron sino groseras supersticiones. V. *Rev. bibl.*

(2) Baudissin, *Priestertum*, 105, 132, 223; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 362; Hoonacker, *Le Lieu*, 195.

gen de lo por venir trazada en una visión. Por fin, ha de observarse que Ezequiel, según los rabinos más antiguos, pasa por ser un profeta de dudosa autoridad. La aversión contra Babilonia les había impedido sacar del Profeta del destierro el fundamento del Código sacerdotal (*Salm.* CXXXVI).

46. Los argumentos de Wellhausen para la posterior compilación del P.—Wellhausen alega en favor de su tesis, las siguientes *razones*, ya mencionadas antes:

1. *El lugar del culto divino.* Los libros históricos y los proféticos no ofrecen huellas de la existencia, en la antigüedad hebrea, de un santuario exclusivamente reconocido. El jehovista sanciona la multitud de altares, el Deuteronomio exige la unidad local del culto divino, el *P* la supone y la proyecta, mediante el Tabernáculo, sobre la edad primitiva. En esto está contenida «toda la posición». Kautzsch observa á este propósito: «Si hubiese todavía que demostrar *esto*, es decir, que para el *P*, en todas sus partes, la concentración del culto en *un* legítimo santuario es sencillamente una suposición, y que por eso el *P* excluye severamente altares y sacrificios en la época patriarcal, y, en general, aun la erección del *único* santuario legítimo en el Sinaí..., entonces tendremos que empezar de nuevo con toda la crítica del Pentateuco [1].»

2. *Los sacrificios.* Según el *P*, el objeto principal de la legislación mosaica es el ritual; según el *JE*, lo son los usos anteriores á Moisés. Según el *P*, se trata de cómo debe hacerse el sacrificio, según el *JE* y el *D*, se trata de á quien debe ofrecerse. Los libros históricos concuerdan con el *JE*; los Profetas, hasta Ezequiel, se muestran contra el *P*. En el *P* existe también un refinamiento material y moral de las ofrendas para el sacrificio. La víctima no es tan importante

(1) *Stud. u. Krit.*, 1890, 771, 785. Hommel (*Altisrael. Ueberl.*, 14) reconoce que los más graves motivos para Wellhausen son ciertas contradicciones que no pueden enteramente negarse entre las exigencias del P, hasta aquí considerado como mosaico, y la vida real del tiempo posterior; la legislación del desierto parece, por más de un aspecto, que quedó reducida á un piadoso programa, hasta que Esdras fundó la comunidad judía.

como el holocausto. El culto se centraliza en Jerusalén y el sacrificio no depende ya de las circunstancias de la vida agrícola.

3. *Las fiestas.* En el *JE* y en el *D* domina un turno de tres festividades: Pascua, Pentecostés y fiesta de los Tabernáculos. Las fiestas se basan en el ofrecimiento de las primicias de los frutos del campo y del hogar. En los libros históricos y proféticos sólo se expresa claramente la fiesta de otoño, que también es importantísima en el *JE* y en el *D*. En el *P* han perdido las fiestas su relación con las cosechas y las primicias, y se han transformado esencialmente. La metamórfosis está operada por la centralización del culto, y puede seguirse con el Deuteronomio y Ezequiel hasta el *P*. Llega el gran día de la expiación, nacido de los días de ayuno del destierro.

4. *Los sacerdotes* y *levitas.* Según Ezequiel, capítulo XLIV, en la nueva Jerusalén sólo debían quedar como sacerdotes los levitas de Jerusalén y los hijos de Sadoc, los demás levitas descendieron al grado de servidores de ellos. En esto insiste mucho Kautzsch. Según el *P*, los levitas nunca tuvieron la dignidad de sacerdotes, sino solamente los hijos de Aarón, que corresponden á los hijos de Sadoc. En la época más antigua de la historia de Israel, no se encuentra distinción entre clero y laicos. Todos y cada uno podían inmolar y sacrificar; los sacerdotes profesionales sólo funcionan en los grandes santuarios. En las partes más antiguas del *JE* no se encuentran sacerdotes. En el *D* son sacerdotes los levitas. Prescindiendo de *Juec.*, capítulo XVIII, no aparecen éstos hasta la literatura del destierro.

5. *La dotación del clero.* Los derechos de sacrificio se aumentan en el *P*, las primicias se convierten en gabelas para los sacerdotes y además duplicadas. Son nombradas ciudades levíticas particulares. Kautzsch se pone resueltamente de su parte, y á la opinión de Baudissin, de que es imposible hallar lugar para el *P* en el curso de la historia del destierro ó después del destierro, le opone obstinada-

mente la otra, esto es, que el *P* deja de ser un enigma insoluble solamente con que se ponga en el período del destierro ó posterior al destierro.

47. Historia de la tradición. Los libros de la Crónica.—En la segunda parte, trata Wellhausen de apoyar esta hipótesis, deducida del análisis de la Ley, por medio de la *historia de la tradición;* pero admitiendo que la demostración principal está en la primera parte. Empieza él esta historia de la tradición con los *libros de los Paralipómenos,* á los que considera como escritos tendenciosos, encaminados á reformar los libros históricos del Antiguo Testamento conforme á los principios religiosos del *P*. En lugar de admitir que el compilador tuvo á mano fuentes propias, que ya se mencionan, además de otros libros históricos, da sencillamente como causa de toda divergencia el fin que se había propuesto el compilador. Pero ¿cuál es el motivo de esta recusación radical? Del hecho de que el autor tuviese principalmente por objeto la historia religiosa, y que mejor que los libros antiguos representase la historia desde este punto de vista, ¿se sigue que no fuese más que un escritor tendencioso? Cuanto más recientes se consideren los Paralipómenos, tanto menos puede ser aceptada la hipótesis, porque en tal caso el escritor se hallaba más expuesto á la comprobación. Precisamente la tenacidad misma con que los judíos se aferraban á la Ley, debió impedir que en edad tan tardía se construyera, por arte de ficciones, la historia desde tal punto de vista.

El hecho debió ser que á los judíos, en general, les fué conocida la Historia, por lo menos en las cosas principales, desde este punto de vista. Y así es, en efecto. Los antiguos libros desde Josué, ofrecen también numerosos ejemplos de ello. La demostración más evidente consiste en el hecho, ya citado, de que la crítica declara interpolados escritos enteros. Todo lo que habla en pro de la existencia anterior del *P*, debe ser apócrifo, esto es, aditamentos posteriores, alteraciones ocasionadas por el *P*. Pero así es extraño que aquellos redactores no hubiesen

aceptado de la Tora más que una cita oral única (II *Rey.*, XIV, 6 = *Deut.*, XXIV, 16), en tanto que se reconoce claramente la influencia del Deuteronomio. Si ellos hubieran querido realmente dar a entender la antigüedad del *P*, entonces compuesto, lo habrían utilizado más. Pero el haber tenido mayormente presente el *D* en los tiempos antiguos se explica por el hecho de que su autor adaptó más la ley del desierto á las condiciones de la estancia en Canaán, lo cual se logró más aún con la restauración de Josías. Solamente cuando ésta se hubo consumado, tuvo todo su valor, en los libros de los Paralipómenos, la exigencia de la Ley. La restauración de Esdras tuvo también este fin. Pero esta distinción no puede seguirse paso á paso ni en los libros antiguos ni en los modernos, y aun Wellhausen confiesa que los visibles retoques fueron hechos según la ley *deuteronómica* muchas veces con arreglo á modelos antiguos (1).

Pero se dice que las alteraciones del colaborador deben ser muy conocidas, por *estar en oposición con la materia ofrecida por la tradición.* ¿Y este postulado subjetivo ha de ser un criterio de distinción en favor de la historiografía semítica? Esto es imposible, si es cierto que «la Historia Sagrada se funda en su mayor parte en retoques ulteriores de la forma primitiva»; pues dado un fenómeno tan general, sería necesario un arte sobrehumano para separar los colores de la mezcla, aun haciendo aparecer un «arco iris bíblico». Si la forma de estos libros depende del mismo molde, y da á la historia de la tradición el sello de determinados principios; si la influencia religiosa en los libros de Samuel y de los Reyes es abiertamente profética, no puede declararse errónea la opinión de que los Profetas se preocupasen también de fijar por escrito la historia del pueblo. De este modo, la elaboración de los libros históricos, que se supone anterior al destierro, pasa al tiempo de los profetas, tanto más cuanto su espíritu corresponde

(1) *Proleg.*, 382. V. Baudissin, *Priestertum*, 135; *Einleitung in die Büchern des A. T.*, 1901.

al de los libros proféticos. Aludiendo los Profetas con tanta frecuencia á la dirección providencial de Dios en la historia de Israel y pintando lo por venir fundándose en lo pasado, no sólo infundieron su espíritu en la tradición, sino que procuraron escribirla. En modo alguno habrían podido pronunciarse con tanta decisión en favor de la Tora, si por lo menos no hubieran tenido una escrita, universalmente conocida, y concerniente también al ritual del culto. Esto lo admite hasta el mismo Vatke, en su introducción al Antiguo Testamento (1887).

48. Paralelos de la arqueología egipcia y asiria.— La referencia á la *Arqueología asiria y á la egipcia* se comprende hoy mejor que antes, y sirve también para la confirmación de los Paralipómenos. Champollión descubrió en 1828 en las ruinas de Karnak el retrato de un rey judío entre las proezas de Sesak dibujadas en una muralla. Este rey era Roboam, hijo de Salomón. Con ello encontró Champollión en suelo egipcio la confirmación de la narración del capítulo XII de los Paralipómenos. Con motivo de este descubrimiento, dijo Wiseman: «Ningún monumento descubierto hasta ahora ha suministrado ciertamente una demostración tan convincente de la legitimidad de la Sagrada Escritura.» Lo que ya Orígenes había observado contra Celso: «La historia antigua de los asirios atestigua que éstos tuvieron largas guerras con los judíos, como también lo justifican por su parte los escritores judíos», fué confirmado espléndidamente por las investigaciones modernas, como ya Orígenes sospechó. Estas nos han suministrado nombres y fechas que hasta ahora sólo se hallaban en la Escritura, y que, por tanto, se ponían en duda. De este modo han contribuído á la vindicación de los libros de los Reyes y de los Paralipómenos [1], por no decir nada aquí de la explicación de algunas alusiones históricas á los libros de los Profetas. Lo que sa-

(1) Oríg., *C. Celsum*, 1, 14; Vigouroux, *Bibel*, IV, 22, 242; Reuss, *Geschichte des A. T.*, 231; A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, 1904, 181, 227.

bemos de Asurbanipal, confirma, aunque indirectamente, de una manera sorprendente, lo que nos narra el segundo libro de los Paralipómenos con respecto á la deportación de Manasés á Babilonia y sobre su restablecimiento en el trono de Jerusalén. Los relatos de los Paralipómenos, lo confiesa hasta el mismo Reuss, tienen con mucha frecuencia el sello de la legitimidad. ¿Había de ser solamente la historia religiosa de los Paralipómenos la que llevara el sello de la adulteración?

La consecuencia para toda la *historiología israelita* es inmediata. El mismo Kamphausen, el cual, en lo demás, está de acuerdo con Wellhausen, se opone á Stade, quien considera que suponer fuentes escritas perdidas para nosotros es vano intento de obscurecer, con fines apologéticos, el estado de la cuestión, porque el «cronista, esto es, un precursor de igual propensión, y después él mismo, no intentó alterar la antigua tradición, sin poseer más noticias escritas que las que todavía se nos han conservado en los libros más antiguos del Canon». Lo que quedaba aún de antiguas noticias, se acabó seguramente con mucha rapidez. «Stade lo sabe muy bien», observa Kamphausen á propósito de esta infundada explicación categórica. Debe concederse al contrario: «Lo que se dice del autor del escrito fundamental, que vivió un par de siglos antes que el cronista, que no pudo valerse de subsidios tradicionales para nosotros inaccesibles, se dice también, y en parte en muy alto grado, de todos los narradores histórico-bíblicos, los cuales, según la conocida expresión de Ewald, no pertenecen «á los espigadores históricos de Oriente[1]». «Las antiguas fuentes de los libros históricos del Antiguo Testamento son relativamente muy buenas, y pueden aplicarse sin duda á la reconstitución de la historia de Israel, aprovechando sabiamente la crítica.

Según esto, podemos extender todavía más la comparación. Aun del tiempo de Abraham tenemos una confir-

---

(1) *Stud. u. Krit.*, 1889, 196; Gall, *Archiv f. Religionsw.*, 1902, 309.

mación extra-bíblica, precisamente relativa á uno de los acontecimientos más importantes, la guerra de los reyes elamitas. El nombre del rey principal Codorlahomor está comprobado por los escritos cuneiformes como nombre elamita: siervo del dios Lagamar. También se han descifrado los nombres Arioch y Amraphel (Hammurabi). Que el poder de los reyes elamitas se extendió en aquel tiempo hasta la Pentápolis, es cosa indudable. Los usos y costumbres de la vida patriarcal de Abraham son en todo y por todo los de la vida oriental. También Jacob el «arameo» (*Deut.*, XXVI, 5) recibe nueva luz desde que se conoció la afluencia de tribus arameas nómadas de su antiquísima residencia en Siro, hacia Mesopotamia. Aunque debe usarse con juicio el principio: «No se inventa así,» es cierto que una descripción conforme á la naturaleza de las cosas es ya una presunción en favor de la verdad histórica. Lo mismo puede decirse de la historia de José en Egipto. Aunque los documentos y papiros egipcios no nos ofrecen datos directos sobre él, los particulares justifican el carácter histórico del relato. Un escritor israelita que hubiera escrito mucho tiempo después de la salida de Egipto, sin haber vivido allí, no habría estado en condiciones de dar al colorido egipcio tanta frescura y verdad. Un escritor del siglo VIII ó del siglo IV habría hecho traición á su tiempo, aunque hubiera conocido el país y sus costumbres (1). Las leyes civiles de Moisés tienen gran semejanza con las leyes de Hammurabi; pero no suponen una civilización refinada, sino más bien una vida de nómadas; á pesar de ello, en el concepto religioso son más elevadas.

También la *ciencia natural* puede ilustrar en algún punto la historia judía. Recientes investigaciones han demostrado que en el Sahara y en Egipto, en el tiempo en

(1) Vigouroux, *Bibel*, I, 393; II, 5; Kaulen, *Einl.*, 160; König, *Einl.*, 182; Kittel, *Geschichte*, I, 166; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 147, 203, 257; Saussaye, *Lehrb.*, I,[2] 128; Driver, *Einleit. in die Literatur des A. T.*,[5] 1896; Sayce, *The life and times of Isaiah as illustred by contemporary monuments*, 1889; *The early History of the Hebrews*, 1897; Cheyne, *Jeremiah, his life and times*, 1888; Lagrange, *La méth.*, 169.

que fué fundada Alejandría, dominaba todavía un clima muy húmedo. Este se extendió también (según Fraas) á la península del Sinaí, y así se explica que pudieran permanecer allí los judíos junto con sus rebaños. Lo mismo se dice del Asia Menor y de Siria. La modificación del nivel de los países mediterráneos lo demuestra Utica de la manera más admirable (1). Ya hemos mencionado la aplicación de la madera de acacia, que existía en abundancia en la península del Sinaí, para objetos del culto.

49. Sacerdotes.—Aunque, según se confiesa, la historia de la tradición no está de parte de la nueva hipótesis, tampoco pueden fundamentarse históricamente las *especiales objeciones* contra la realidad, y aun contra la posibilidad, de una antigüedad más remota del *P*. Se calcula solamente sobre conjeturas, probabilidades y posibilidades. No es necesario recordar que cuando se trata de una diferencia de tiempo de 3000 ó 4000 años, y de una interpretación absolutamente diferente del mundo y de la historia, estas consideraciones sólo pueden tener importancia secundaria. Lo que Moisés pudo, quiso y debió legislar entonces en el desierto, aun prescindiendo de la revelación divina, no debe medirse en manera alguna según más grande ó más pequeña verosimilitud. Los posteriores escritores del Antiguo Testamento eran sobre esto los únicos competentes, porque estaban igualmente próximos á la tradición y á la historia. La legislación de Moisés no estaba destinada al tiempo presente, sino al futuro. Por eso debía encontrarse en ella algo que no podía ponerse inmediatamente en práctica y algo que más adelante debía perfeccionarse para adaptarlo mejor á los tiempos.

Las *prescripciones rituales* pudieron y debieron ser dadas, ya que en la antigüedad semítica no se concibe un pueblo sin culto, y Moisés debía regular la liturgia, si quería mantener á su pueblo separado de los otros (2). La *circuncisión* es más antigua que Moisés; se practicaba tam-

(1) *Rev. des Deux Mondes*, I, 1889, 199.
(2) Reuss, *Geschichte* 80.

bién en otras partes, y en Egipto estaba impuesta á los sacerdotes. Primeramente se abandonó, pero después se restableció y se dispuso como signo de alianza el circuncidar á los niños á los ocho días de haber nacido, porque entonces todo el pueblo era un pueblo santo y sacerdotal. La distinción de *puros* é *inmundos*, y lo que tiene conexión con esto, era también conocida de los egipcios. Con lo cual queda explicada en gran parte la ley de la *santidad*, que aparece como ideal dominante en *Lev.*, XVII, 26, en Ezequiel y en el *P* (1). El concepto fundamental de la santidad es propio del antiguo Egipto; en él se funda el antiguo ritual de los sacerdotes egipcios, como abluciones sacerdotales, libaciones, inciensos, las vestiduras blancas de los sacerdotes, la circuncisión, sobre todo el ritual fúnebre. La pureza del cuerpo era el símbolo de la del alma. Estas exigencias del *P* corresponden, pues, á una antigüedad muy remota.

En el libro sinaítico de la Alianza (*Ex.*, XXII-XXX) el concepto de la santidad está enlazado con la prohibición de *alimentos inmundos*. Por este motivo, se necesitaron nuevos preceptos para los sacrificios, para las ofrendas y para los levitas. A la parte negativa de la santidad debía corresponder la parte positiva, esto es, la santidad, que debía manifestarse en toda la vida del pueblo, y especialmente en el culto. Sed santos como vuestro Dios es santo; esto constituye, no sólo el mandamiento del *P*, sino de la alianza de Jahvé con su pueblo, que fué un pueblo sacerdotal, pero comunicando con su Dios por medio de Moisés y de sus sacerdotes. Su observancia era necesaria, especialmente en el desierto, por razones de higiene. Mas también es comprensible en el desierto la separación en laicos y clero, levitas y sacerdotes, pues Moisés fué requerido

---

(1) Wellhausen, *Proleg.*, 441. Gall (*Arch. f. Religionsw.*, 1902, 317) admite para las «leyendas» bíblicas *Gén.*, I-XI, así como para las instituciones y usos del culto; para el calendario y los pesos y medidas un influjo babilónico. V. por lo contrario Orelli, *Realencykl.*, XIV, [3] 398, según Schrader, *Keilinschriften und A. T.*

para la dirección política y guerrera del pueblo y los motivos de la salida fueron religiosos.

En *Egipto* existía un clero propiamente dicho con organización especial. Nada, pues, tan verosímil como que Moisés instituyó semejante organización, y que con ella se produjo una centralización relativa del culto divino. La desunión de las tribus hacía difícil sin duda que se aplicara enteramente, y que los cultos locales no condujeran á la idolatría. Fuera de esto, el *P* no sanciona la pluralidad de los altares. Si el *P*, «con la invención del santuario central trata de trasladar á la edad primitiva el santuario central querido por el D,» entonces, aun prescindiendo del I *Sam.*, cap. I hasta el VI, habrá que sorprenderse de que Esdras no lo insertase en «la tradición histórica.» La forma tripartita del Tabernáculo tiene además un modelo en el templo egipcio (1).

50. Fiestas.—En lo que concierne á las *fiestas*, todo el raciocinio se funda en un *argumentum ex silentio*. Es evidente que éstas tuvieron al principio gran relación con la agricultura, y que debían celebrarse como festividades de las cosechas, de gracias y de júbilo. Pero en el desierto no era cuestión de agricultura; ¿para qué, pues, las fiestas? ¿para que el sábado como día de descanso? Mas los judíos, antes de su salida, estuvieron 400 años en el agrícola Egipto; allí aprendieron muy bien á labrar la tierra; se dirigían á una tierra enteramente propia para la agricultura. Así se comprende que las fiestas que Moisés instituyó en el desierto, pero prescritas para la Tierra de Promisión, se relacionaran con la agricultura, porque también Israel en Canaán tuvo durante mucho tiempo el aspecto de un pueblo agrícola. Los acontecimientos de la expedición dieron motivo para que las relacionara con la dirección de Jahvé. Asimismo, es natural que al principio no se celebraran universalmente las fiestas, hasta que la centralización por medio de la construcción del Templo,

(1) Gloatz, *Neue Jahrb.*, 1892, 213; Welte, *Einleitung*, II, 36.

puso otra vez en primer término la relación histórica y la significación religiosa (1).

Respecto á la *fiesta de la Pascua*, incluyendo la fiesta del Mazzot, se sostiene «que en todas las fuentes que poseemos, aun en aquellas que la crítica designa como las más antiguas, se expresa terminantemente la relación histórica con la salida de Egipto; así, los ritos especiales están derivados de la historia de la salida. La palabra *Passah* (= pascua, pasar, embellecer) no podría explicarse de otra manera. La consagración del primogénito fué ordenada también con motivo de la salida de Egipto (*Ex.*, XIII, 1 y sigs.; XXXIV, 18 y sig.); pero en ninguna parte se pone en relación con ella el cordero pascual, que más bien tiene un lugar aparte. Asimismo, en la fuente atribuída al Jehovista y al Deuteronomio, el pan ázimo se interpreta, no como primicias de los frutos del campo (*Ex.*, XXIII, 19), sino como pan de la aflicción en memoria de la servidumbre egipcia (2).» Si los datos diferentes de las fuentes relativos al carácter histórico y á la duración de las fiestas no fueran históricos, y las leyes del *P* no fueran muchas veces algo nuevo (3), quedarían elinadas las contradicciones (4).

Por lo contrario, la *fiesta de Pentecostés*, continuó siendo la fiesta de las cosechas, pues sólo en la edad cristiana empezó á considerarse como recuerdo de la legislación del Sinaí. *Os.*, XII, 10, es ya testimonio de la remota antigüedad de la fiesta de los Tabernáculos en cuanto fiesta agrícola y recuerdo de la expedición por el desierto. Las peregrinaciones á Jerusalén por las fiestas principales nos son atestiguadas ya por la prohibición de Jeroboam

(1) Green, *Die Feste der Hebräer*, 1894.

(2) Orelli, *Realenzykl.*, XI, [2] 266; *Katholik*, 1, 1887, 565; Schäfer, *Das Passah-Mazzoth-Feste*, 1900. Por lo contrario, Baer, *Theol. Lit.-Ztg.*, n. 22.

(3) Hügel (*Compte Rendu*, 13), Beer y otros con Wellhausen. *Ez.*, XLV, 21, dan la clave de ello.

(4) Hoberg, *Genesis*, XVIII. Por lo contrario, Bäthgen (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, 674) sostiene las «contradicciones y las incongruencias» como demostraciones principales de la hipótesis de las fuentes.

(véase también I *Sam.*, I, 3-21). La fiesta de las *trompetas* y el *día de la expiación* no necesitaron ser mencionadas en el Deuteronomio, porque no se referían á las reuniones en el santuario.

Por último, el *sabbat* (sábado) fué instituído antes del tiempo de Moisés. Dado que los pastores no conocieran ningún día de fiesta en este sentido, aunque probablemente fueron ellos los inventores del mismo, fundados en motivos astronómicos (1), queda con esto admitida la posibilidad de que la institución pudo haber nacide en el desierto. Semejante á las fiestas asirias de las fases de la luna, era la antiquísima semana de siete días, independientemente de las fases lunares. Los cananeos conocían el sábado, puesto que *Cs.*, II, 13-15, lo cuenta entre los días de Baal. En su nuevo significado como día de descanso, es específicamente israelita, y corresponde al espíritu de la Ley dada por Dios. El Decálogo (*Ex.*, XX, 8-11; XXXI, 12-17) había puesto ya el fundamento; la ejecución estricta durante la expedición del desierto, lo mismo que la de todas las leyes rituales, sólo fué posible en los diversos acampamentos.

51. **Sacrificios.**—Poco hemos de añadir á lo dicho en cuanto concierne á los *sacrificios*. El principio favorito de los críticos y de los filósofos de la religión, de que el origen de los sacrificios ha de buscarse en la *comunión de la mesa*, no tiene fundamento en la historia religiosa (2). Los sacrificios sirvieron como expiación, para conciliarse la divinidad, y debían ser un alimento de los dioses. Esta virtud propiciatoria aparece en todos los escritos más antiguos, y aun en toda clase de sacrificios. Por consiguiente, no puede demostrarse la tardía composición del *P*, por el hecho de que éste asigne el primer puesto, no á la idea de la comida, sino al significado religioso. El *sacrificio*

---

(1) Reuss, *Geschichte*, 81; Keil, *Babel-u. Bibelfrage*, 38; Mahler, *Kalenderdaten in religionshistorischer Bedeutung*, 1904.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, I,[2] 102; Schanz, *Der Opferbegriff*, «*Theol. Quartalschr.*», 1894, 117; Orelli, *Realenzykl.*, XIV,[3] 386.

propiciatorio no sólo aparece en Ezequiel [1], sino que ya se anuncia en I *Sam.*, III, 14, y se menciona en *Os.*, IV, 8. Dígase lo mismo del *sacrificio del delito* en II *Rey.*, XII, 17. Esta manera de hablar supone que ambas especies de sacrificios, que todavía en *Gén.*, XXV, 10, estaban unidos bajo el nombre de ascham, eran universalmente conocidas. Véase I *Sam.*, VI, 3; IV, 8. *Is.*, LIII, 10. «El sacrificio en el mosaísmo se supone en todas partes como cosa comprensible por sí sola, y las fiestas mosaicas se ajustan á otras más antiguas. Si se permite una conclusión *a posteriori*, es cierto que tuvo parte principal el elemento natural y sensible, aunque, por otra parte, la redención de los primogénitos y diversos ritos de la fiesta pascual parecen efecto del ardiente celo de penitencia y de cruenta expiación, celo por modo particular notable en todas las religiones semíticas [2].»

«En efecto, en el culto de Jahvé, del modo como, según Amós y Oseas, estaba en boga en el reino septentrional, con respecto á los templos sagrados, sacrificios, ritos y personal del culto, apenas faltaba un elemento esencial del culto como entonces se practicaba en Jerusalén, regulado por los textos de las leyes mencionadas (Libro de la Alianza, Deuteronomio, el llamado Código sacerdotal). Así en *Am.*, III, 14, se cita el altar de los holocaustos; como víctimas, bueyes, ovejas y cabras (*Am.*, V, 22; *Os.*, V, 5; XII, 12), así como cereales (*Am.*, V, 22) y también libaciones de vino (*Os.*, IX, 4). Entre las especies de sacrificios, se habla de holocaustos y de ofrendas de alimentos y de hostias pacíficas, y aun de las subdivisiones de éstas, el sacrificio voluntario y el de gracias (*Am.*, IV, 5; V, 22. *Os.*,

(1) Smith, *A. T.*, 246. Entre «las antigüedades de la Arabia meridional, existentes en el Museo Real de Arte y de Historia de Viena (edic. de Müller 1900), se encuentran dos fragmentos de bronce (6 y 7) hallados en Harim y Yemen, y probablemente destinados á ser colgados como monumentos de expiación (sacrificios de expiación) por los pecados contra la pureza. Según esto, el sacrificio expiatorio existía en Arabia antes del destierro (*Rev. bibl.*, 1901, 639).

(2) Schultz, *Alttest. Theol.*, 83; Delitzsch según Rihem, *Handwörterb.*, II, 1116.

VI, 6), pero también de la víctima propiciatoria, á la que hace clara alusión el pasaje *Os.*, V, 8 (¿? IV, 8). En todos los tiempos sagrados fueron conocidos el sábado, la luna nueva, los días de fiesta y de cesación del trabajo (*Am.*, V, 2; VIII, 5 10. *Os.*, II, 13; V, 9; IX, 5), especialmente la fiesta de los Tabernáculos, *Os.*, IX, 5; XII, 10. *Am.*, IV, 4 muestra el gran cuidado que se ponía en el pago de los diezmos de las cosechas; *Os.*, IX, 3, 4 prueba que se observó la diferencia entre puros é inmundos; y que se practicó el voto de los nazareos, lo dice *Am.*, II, 11-12. El gran valor é importancia de la institución del sacerdocio, lo de aclara *Os.*, IV, 4-9 (1).»

52. Legislación del desierto.—Mas consideremos el asunto según otro aspecto. Se dice que todo el *P*, frente al Libro de la Alianza y al Deuteronomio, ha de considerarse como *legislación del desierto*, en cuanto prescinde de los motivos y condiciones naturales de la vida real del pueblo en la tierra de Canaán, y en la *tabula rasa* del desierto, negación de la naturaleza, forma la hierocracia con fríos estatutos de despótica voluntad. (2). Ahora bien, esta legislación, con sus precisos detalles de la estancia en el desierto, ¿pudo haber sido dada en la tierra de Canaán, en la cual se desarrolló toda la historia del pueblo agrícola, en la cual el pueblo, para el que fué prescrita la Ley, se ganaba la vida con el cultivo de la tierra? En el año de 444 ¿podía fundarse toda la legislación del pueblo israelita en la ficción de una antigua legislación del desierto, aunque se tuviese intención de adaptar el libro de la Ley á la nueva comunidad? ¿No es mucho más probable que Moisés, que en todo el Pentateuco dejó reconocer el designio de conducir el pueblo á la Tierra de Promisión, formulase de acuerdo con tal fin, en el desierto, la ley prescrita para dicha Tierra? Precisamen-

(1) *Realenzykl.*, VIII, ³ 374.
(2) Wellhausen, *Proleg.*, 10, 105; *Isr. u. jüd. Gesch.*, 184. V. por lo contrario Welte, *Einl.*, II, 16, y Vigouroux, *Les livres s.*, III, 69; Sellin, *Beiträge*, I, 161, 208.

te los preceptos morales tienen carácter universal, mientras que los litúrgicos y jurídicos se dieron de conformidad con las necesidades. Toda la legislación del Antiguo Testamento, en general, produce la impresión, no de que en un momento determinado hubiese instituído algo nuevo *no preparado*, sino de que sanciona lo que pertenece á la tradición y desarrolla lo tradicional; así es que puede representarse la ampliación como ya contenida en la legislación más antigua y, en igual modo, procedente de Dios (1). Pero dado también que el clero de Jerusalén, idealizando, antes que Josías, el Código sacerdotal, lo hubiese atribuído á Moisés, por lo menos debió existir para ello una razón histórica.

¿O debemos suponer más bien que este modo de considerar las *fiestas* y *los sacrificios*, que esta oposición de la naturaleza y el culto, se equivocó ya en sus principios? Si las fiestas y los sacrificios no hubieran tenido siempre un carácter religioso, tal legislación sería incomprensible, más aún en tiempo de Esdras que en el de Moisés. Respecto á los *sacerdotes* y á los *levitas*, ya se ha dicho que son anteriores al Deuteronomio. Verdad es que en el *D* no está muy clara la distinción, pero no es enteramente desconocida. Ezequiel pudo insistir con más rigor sobre la primitiva distinción entre sacerdotes y levitas, no del todo aplicable, dada la escasa descendencia de los aronitas, para evitar la abundancia de sacerdotes, puesto que los levitas estaban vigorosamente representados por los que volvieron del destierro. El Gran Pontífice no debió ser extraño ni á Ezequiel ni al Antiguo Testamento, en general, pues ya antes del destierro fué tan grandioso el culto divino en Jerusalén y tan numeroso el cuerpo sacerdotal, que hubo necesidad de dividir los oficios y los grados. En *Ece.*, XLIV, 15, está incluído entre los sadocidas. La mejor dotación del clero se consideró como compensacion de la pér-

(1) Baudissin, *Priestertum*, 175, 201; Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, *Compte Rendu*, II, Frib., 1898, 187; *La méth. histor.*, 174.

dida de posesiones territoriales (1). Los inciertos diezmos no ofrecían bastante seguridad.

De esto se deduce por lo menos que no está libre de objeciones ninguno de los argumentos en favor de la tardía composición del *P*. La diferencia entre los Profetas y el Deuteronomio, por una parte, y la legislación sacerdotal, por otra, no es tan grande que no pueda explicarse por la diversidad del intento; la ignorancia de la Ley no está demostrada en esta diferencia; la distinción entre levitas y sacerdotes no se encuentra por primera vez en Ezequiel, y el Antiguo Testamento es incomprensible sin haber precedido la Tora. La principal parte constitutiva de la legislación sacerdotal se acomoda mejor con las antiguas condiciones que con el tiempo posterior al destierro.

53. Imposibilidad de reunir en un todo armónico las diferentes Escrituras.—Pero ¿cómo hubiera sido posible enlazar mecánicamente estos diversos grupos de escritos, hasta hacer que parecieran una *obra antigua y homogénea*, y que, como tal, fuese aceptada universalmente? Ninguna leyenda primitiva, observa á este propósito Wellhausen (2), tiene, como la Biblia, una concatenación tan estrecha, común á las fuentes en todos sus puntos principales. El *P*, en sus rasgos históricos, corre en todo paralelo con el libro histórico jehovista, y sólo por esta razón fué posible incorporar estos dos escritos tal como los tenemos actualmente en el Pentateuco. El fondo de ambos escritos está poco menos que intacto. Pero si queremos hacer uso de esta concesión y decir: «Pues bien, en este caso, es mucho más inverosímil un posterior retoque», se nos contesta: «Este acuerdo de las fuentes según un plan, no es una cosa sencilla, sino sumamente extraña, hasta el punto de que no puede explicarse sino por una dependencia literaria.» Pero así y todo, ¿no es precisamente la estrecha conexión

---

(1) Gloatz, *Neue Jahrb.*, 1892, 213, 216, trae un compendio de los argumentos en contrario. Otro compendio en Pfleiderer, *Die Entwicklung d. prot. Theol.*, 1891, 340.

(2) *Proleg.*, 308; Wetter, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 544.

de la leyenda primitiva lo que habéis celebrado? ¿Dónde están, pues, aquí las comisuras? En ningún caso puede «suponerse sin vacilación, que el Génesis sea un simple compendio de diferentes documentos históricos (1).» Aquí, como en la Ley, aun en el supuesto de que Moisés sea solamente el autor de una parte, no puede negarse el plan y el organismo.

Todo el mundo admite que la *religión*, en cuanto *fundamento del derecho* y de la *moral*, en ningún pueblo tuvo tanta pureza y vigor como en el de Israel. El principio teocrático constituye el eje de toda su evolución histórica. Jahvé es el dios de todos los libros bíblicos desde el Génesis hasta el segundo de los Macabeos; su vistoria sobre todas las potencias enemigas está celebrada en todos de igual manera. Es cosa reconocida que en ningún pueblo existe una historia de la Creación tan clara y determinada como en el *P*, que la narración del Jehovista respecto á la creación del hombre, al Paraíso, al pecado original, etc., como él ó una fuente más antigua nos la ha trasmitido, ocultan bajo formas sencillísimas una profundidad doctrinal que es lo más bello y sublime que poseemos sobre esta materia (2). Ambas fuentes son, cada una en su género, majestuosas é insuperables, las dos uniformes en sus concepciones y nunca igualadas por otra religión; las dos se presentan como antiguas revelaciones divinas y no pueden ser comprendidas de otra manera. ¿Dónde pudo haber aprendido su arte el redactor? (3) Hay que conceder que deben suponerse *fuentes diversas* distintas por el lenguaje y por los nombres de Dios; pero el hecho de que estén entre sí

(1) Höpfl, *Bibelkritik*, 31. Por lo contrario, Klostermann, *Der Pentateuch*, 1893; Green, *Die Einheit des Buches der Genesis*, 1903; Hoberg, *Genesis*, XVII; Sayce, *Der höhere Kritizismus*, [5] 1895. V. Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 12, 18; Wetter, *l. c.*, 1899, 546; Hügel, *Compte Rendu*, 20; *Rev. bibl.*, 1902, 461.

(2) Reuss, *Geschichte*, 257. V. E. König, *Einleitung* y *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 351; Vigouroux, *Les livres s.*, III, 11; Briggs, *The higher criticism of the Hexateuch*, 1897.

(3) V. Welte, *Nachmosaisches*, 1841, 97; *Einleitung*, II, 24, 35; Weiss, *Moses und sein Volk*, 1885.

en el más bello acuerdo, demuestra que se correspondieron desde el principio; por consiguiente, no es verdad que sólo se enlazaran mediante la redacción literaria, si se prescindió de pequeñas variaciones, como la inserción del nombre de Jahvé, pues la insuperable exposición va muchas veces aparejada de la mayor exactitud en los datos particulares. Los muchos nombres y números, los precisos términos técnicos, el fiel retrato de la vida de los campamentos en los tres libros mosaicos, son considerados también por los exégetas críticos como signos de documentaria objetividad. No pueden apreciarse simplemente como productos de la fantasía, pues la fantasía de los judíos posteriores no estaba hecha para pintar y figurar, sino para calcular y construir. Tan sólo observaciones incidentales en *Gén.*, XXXVI, 31; *Deut.*, III, 9, 10, 11, 14; *Núm.*, XXI, 14, 17, 18, 27, se muestran como más recientes, y permiten reconocer sin duda que el Pentateuco, en su forma actual no procede todo de Moisés, mientras otros datos (*Gén.*, IV, 23 y sig.; IX, 25-27; XLIX, 3-27) denuncian una tradición más antigua.

Como quiera que sea, eran documentos de la misma tradición, ora más prolijos, ora más breves, pero no dispuestos especialmente para este fin. De esto había que presentar la prueba positiva, porque por más que Wellhausen se guarde del *argumentum ex silentio*, reprobado también por él en otro tiempo, la Apologética no debe permitir que lo emplee en una prueba fundamental. Sería ciertamente irracional exigir un testimonio positivo en favor de un hecho que nunca ha existido, pero hay sin duda el derecho de considerar como verdadera, respecto á la ley hebraica, la opinión mantenida por toda la tradición en el trascurso de tres mil años, mientras no se demuestre lo contrario, si no de un modo apodíctico, por lo menos positivo, ya que se trata, no de una teoría, sino de hechos, de historia, de vida, de la manera de explicar toda la historia de la Revelación como preparatoria de la Redención. Si Wellhausen dice [1]:

(1) *Proleg.*, 407, en cuanto á la segunda pretensión, v. *Komposition*, 546.

«Se necesitan razones muy poderosas para quitar fuerza á la probabilidad fundada en una noticia en sumo grado positiva, esto es, que la codificación del ritual apareció en el período posterior al destierro,» también nosotros, por nuestra parte, tenemos derecho á exigir por lo menos argumentos tan poderosos para la transformación total del Antiguo Testamento, tan unido en sus conceptos y leyes fundamentales, como se nos presenta históricamente. Nosotros nos contentamos con aplicar esta sentencia de Wellhausen: «Si solamente es posible la tradición israelita, sería insensatez el preferir á ella otra posibilidad.»

54. Ojeada respecto á las fuentes.—Por razones de claridad, conviene recoger aquí brevemente ciertas propiedades de las fuentes, según König, el cual distingue el *JE*, el *D* y el *EP*; tales son las propiedades que, en contraposición á las diferencias literarias, lingüísticas y litúrgicas, son llamadas diferencias reales [1]. El juicio que debe hacerse de ellas, ya se ha indicado en el contexto. En el terreno *religioso* se atribuyen al *J* muchos antropomorfismos, por ejemplo, en la Creación, *Gén.*, II, en la descripción del Paraíso, *Gén.*, III, y del Diluvio, VII, 16; véase XI, 5; XVIII, 21; *Ex.*, 6. Asimismo, se encuentran expresiones antropopáticas enteramente concretas, como que Jahvé se arrepintió, etc., *Gén.*, VI, 6; *Ex.*, IV, 14; XXII, 23; XXXI, 17; XXXII, 10; *Núm.*, XI, 1, 10, 33; XII, 9; XXV, 3; XXXII, 10, 13. El *E* se unió tanto con el *J*, que no puede descubrirse una sola diferencia respecto á la historia de la religión, porque el empleo del nombre Elohim en lugar de Jahvé sólo puede aplicarse á la distinción entre el Dios Creador y el Dios de la Revelación. Esto se demuestra primeramente en la disparidad de la descripción del proceso creativo, *Gén.*, I y II. De

---

Sobre esto, König, *l. c.*, 183; Bäntsch, *Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft*, 1896.

(1) V. también Holzinger, *Einleitug in dem Hexauteuch*, 1893, 93, 183 84, 341; Baudissin, *Einleitung*, 89.

aquí se deduce que para la religión de Israel eran esenciales sólo las ideas fundamentales, mediante las cuales las descripciones no israelitas de la Creación se distinguen principalmente de la israelita. La divinidad es anterior al mundo, no está enlazada por una teogonía con el proceso del mundo, y, con su fuerza única y soberana, está sobre todo el universo.

La diferencia *efectiva* del Deuteronomio aparece especialmente en las leyes, *lex religioso-moralis, caerimonialis* y *forensis*. En lo demás, la narración tiene forma más bien retórica y popular, como convenía á las últimas exhortaciones de Moisés á su pueblo, porque éste preveía los peligros que amenazarían á la fe y obediencia á Jahvé por parte de los cananeos idólatras. Por fin, de la reproducción esotérico-sacerdotal de las tradiciones más antiguas de Israel, esto es, del *EP*, se dice que, respecto de la materia, son estas sus características: el cuidado de las genealogías, *Gén.*, V; XI, 10 32; XXXVI; XLVI, 83 y sigs.; la distinción de los períodos de la vida histórica, por ejemplo, evitar la palabra Jahvé en la descripción del período premosaico, y el no citar animales puros é impuros antes de Moisés; el vivo interés por el cálculo exacto del tiempo *Gén.*, V; VII, 6; XI, etc.; IX, 28 y sigs.; X, 11, etc.; además, el evitar los antropomorfismos, *Gén.*, I, donde se empezó á dar á la idea de Dios la forma trascendental propia de los tiempos posteriores. Además: el tabernáculo está dentro del alojamiento, *Núm.*, II, 2, 17; unidad de los lugares de sacrificio, *Lev.*, I, 3, etc.; Aarón al lado de Moisés, *Núm.*, XVIII, 18, 20; derecho sacerdotal exclusivo de los aronitas, *Núm.*, III, 32; IV, 16, 27 y sig.; octava de la fiesta de los Tabernáculos, *Lev.*, XXIII, 36; *Núm.*, XXIX, 35; importancia concedida á los sacrificios del pecado y del delito, *Lev.*, IV. Pero aunque todo esto tuviera fundamento, quedan subsistentes las ideas fundamentales de la religión de Israel, la inmortalidad, unidad y espiritualidad de Dios, y las prerrogativas morales del pueblo. Los matices sólo aparecen en algunos detalles.

55. La comparación crítica y filológica habla contra las hipótesis.—Finalmente, todavía tenemos que resolver una cuestión, á saber, si esta interpretación histórica puede defenderse también por medio de la *comparación crítica* y *filológica*. ¿No es cierto, por ventura, que el colorido de la elocución demuestra hasta la evidencia que el *P* fué compuesto después del destierro? Pero no tarda uno mucho en desengañarse. Reputados críticos (Riehm, Delitzsch, Dillmann y otros) alegan contra Graf-Wellhausen precisamente el carácter lingüístico del *P*. ¿Qué contesta Wellhausen? Poco, si se considera la influencia que ejerció el destierro en la manera judía de concebir y de escribir, no obstante la índole conservadora de la lengua hebrea, la cual, en esencia, se conservó igual desde Moisés hasta Esdras [1]; por eso suele suponerse, quizás desde el siglo VII, un nuevo período de desarrollo. Afirma que el *lenguaje* del *P* opone un baluarte inexpugnable á la tentativa revolucionaria de la crítica tendenciosa moderna. Por desgracia, el veto de la lengua impuesto por Riehm, Delitzsch y Dillmann es tan poco fundado como el veto del análisis crítico, por lo que no vale la pena de exponer argumentos contra una afirmación privada de ellos.

También se limita á «algunas observaciones dispersas.» Verdad es que opina que la lengua, aun la de los libros anteriores al destierro, es «en general» muy semejante á la del libro jehovístico, y que, en cambio, es muy diversa del lenguaje del *P*; pero no puede negar que este hecho sería explicable también suponiendo más antiguo el libro. Con todo, añade, aun sin considerar que el libro no habría ejercido influencia alguna, mal se compagina con esta hipótesis el hecho de que la diferencia por vía de los documentos más antiguos (*Jue.*, V y II *Sam.*, I), en lugar de atenuarse, se hace mayor. El mismo Wellhausen no atribuye fuerza alguna convincente á sus pocas observacio-

(1) Kaulen, *Einleitung*, 47; Baudissin, *Einleitung*, 18. El texto hebreo del Eclesiástico recientemente descubierto está escrito en un hebreo casi tan puro como el de los Proverbios y el de los Salmos más antiguos.

nes [1]. Confiesa que la investigación respecto á la historia de la lengua hebrea está todavía en los principios; que, además de esto, ha de considerarse siempre en la comparación del léxico, en primer lugar, que los retoques hechos en todas partes y la redacción de los libros bíblicos, y en segundo lugar, el arbitrio de los escritores (por ejemplo *ani* y *anokhi*) han desconcertado tanto el estado primitivo, que, en general, vese uno obligado á concretarse á ciertas proporciones. Palabras y frases raras, arcaísmos, etcétera, encuéntranse por igual en ambas partes. Algunas palabras, que indican á los habitantes de Canaán [2], son de naturaleza más arqueológica que filológica, y pueden ser consideradas como glosas.

Como quiera que sea, no faltan textos en la literatura anterior al destierro que denuncian cierta familiaridad con el libro fuudamental del Pentateuco. «No pierden nada de su valor, porque no hacen impresión alguna en los que están «convencidos» de que es de edad más reciente el libro fundamental [3];» antes bien, los buenos filólogos demuestran que el *P* es anterior al destierro, y que la lengua de las demás leyes y de las partes históricas en el Génesis y en el Exodo, pertenece al período más antiguo. Aunque se afirma que el Elohista no se escribió antes de finalizar el siglo VIII, se añade que tomó como modelo la literatura más antigua [4]. Generalmente se considera como muy importante la distinción entre los autores que poseen tan bien la lengua y han penetrado sus principios de tal manera que en su estilo se han confundido enteramente las huellas

---

(1) *Proleg.*, [5] 393; *Gesch.*, [5] 19, 18, n. 1. «El intento de demostrar plenamente esta afirmación ha tenido lugar en la composición del Pentateuco y en los Prolegómenos á la historia de Israel.»

(2) Reuss., *Geschichte*, 53; Haneberg, *Geschichte*, 191.

(3) Bäthgen, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, n. 4; König, *Der Sprachbeweis in der Literaturkritik, insbes. des A. T.*, «*Stud. u. Krit.*», 1893, 445; Hoberg, *Genesis*, XXXIV; Vigouroux, *Les livres s.*, III, 113; Vos, *The Mosais origin of the Pentateuchal Codes*, 1886, 31.

(4) Ryssel, *De elohistae pentateuchici sermone*, 1878; Giesebrecht, *Der Sprachgebrauch des exateuchischen Eloisten*, «*Zeitschr. von Stade*», I, 177; Hommel, *Altisrael. Ueberl.*, 298.

de las fuentes utilizadas, y los redactores que se limitan á hacer extractos.

Puesto que fuera del Antiguo Testamento no poseemos ninguna literatura hebrea anterior á Cristo, es imposible hacer comparaciones. Con todo, hay textos no judíos; uno de los más importantes es la ya mencionada estela de Mesa. «Si comparamos este texto, respecto á la lengua, con el libro de los Jueces, con los libros de Samuel, con los libros poéticos y con los escritos proféticos más antiguos, antes parece más reciente que más viejo que estos... De ello puede inferirse con razón que los mencionados libros quedaron lingüísticamente intactos desde la primera época de los Reyes. Confrontando después los libros de Moisés y de Josué, es preciso decir que conservan en ciertos caracteres arcaicos los vestigios de un período lingüístico todavía más antiguo, y que su texto, por lo menos en parte, se ha conservado mucho más tiempo intacto [1].» Con las (antiguas) inscripciones fenicias, puede demostrarse de semejante manera que los libros más modernos del Antiguo Testamento, Ezequiel, Daniel, Paralipónemos, Esdras, Nehemías y Esther, han de trasladarse bastante antes del siglo III; pues las más antiguas de aquellas inscripciones, que son de principios del siglo III, muestran ya un estilo tan degenerado, que el texto actual de aquellos libros debe atribuirse á una época más antigua, por mucha influencia que quiera atribuírse á la lengua sagrada. Por este motivo, comprendemos el consejo [2] de no dar demasiada importancia á la demostración filológica y literaria, pues con idéntica argumentación filológica se ha combatido con igual seguridad en pro y en contra de la tesis de que el origen cae en el tiempo del destierro; y de atender, en primer término, las ideas religiosas, pues con éstas se encuentra uno en el terreno favorito de la actual historia evolucionista de la religión.

56. Diferencias del lenguaje.—No afirmamos con

(1) Kaulen, *Einleitung*, 47, 160, 168; König, *Einleitung*, 151.
(2) Stade, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 9, col. 200.

esto que no existan *algunas* diferencias filológicas, pero negamos que sean suficientes para determinar una precisa distinción de las fuentes, que abarcan muchos siglos. Aun exégetas enemigos de la crítica negativa reconocen también una diferencia relativa, un desenvolvimiento sucesivo, una acomodación posterior. Así, Delitzsch, en el Libro de la Alianza y en el Decálogo encuentra el genuino tipo mosaico, aunque en forma relativamente más antigua y más pura. El autor del Deuteronomio se familiarizó con el estilo y el modo de pensar de Moisés, y lo reprodujo por su verdadera conjunción espiritual con Moisés en la más alta intensidad del espíritu divino que lo inspira. Al lado del tipo mosaico del lenguaje legal y de la forma narrativa jehovística y deuteronómica, que se informa de aquél, existía ya, en tiempo anterior al Deuteronomio, el tipo elohístico. El *P* es el resultado de evoluciones y formaciones sucesivas, las cuales, aun suponiendo que descienden hasta la época anterior al destierro, tienen sus raíces en la edad mosaica. Pero el mismo Delitzsch observa también que no pueden alegarse como prueba de la contemporaneidad ciertos caracteres lingüísticos. Así como en el *P* se halla 116 veces la palabra *ani* y una sola vez *anokhi*, en el *D* 51 *anokhi* y un *ani*, y en el *JE* 83 *anokhi* y 49 *ani*. También encontramos en el *P* y en el *D* una diferencia de lenguaje, la cual es posible en el mismo autor en distintas edades de la vida. En la fórmula *ani Jahvé*, *ani* es común á todas las fuentes de Pentateuco [1].

El hecho ya citado por Espinosa de que el Deuteronomio, como los escritos preexistentes, no conoce ningún *hi*, sino solamente (?) *hu*, lo considera Welte como una par-

---

(1) Delitzsch, *Kommentar*, 19, 27, 272; König, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 343; *Einleitung*, 150, 168, 228; Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 546; Hummelauer, *Kommentar zum Deuter.*, 100, 138, con Hügel, *Kommentar zum Buch Josua*, 1903. Sobre el salterio, v. Wellhausen-Bleek, *Einleitung*, [6] 507; Budde, *Theol. Lit.-Zeit.*, 1892, n. 10. Sobre el diverso uso del «yo» con relación al influjo cananeo y babilonio, v. Hommel, *Altisr. Ueberl.*, IX; sobre los nombres de Dios, Wetter, *l. c.*, año 1903-1904; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 302.

ticularidad que compensa cualquier otra diversidad de lengua y de estilo. No menos importante parece ser el uso constante de *nájar* en lugar de *najará*. También König admite ahora que quizás los hebreos poseyeron antes las dos formas (*hi* y *hu*), pero, que, no obstante esto, habrían usado en los tiempos antiguos con preferencia *hu*, como común ó neutro. También supone que *nájar* fué en un tiempo *generis communis*. Por otras diversas huellas de la antigua lengua llega á la conclusión de que el Pentateuco contenía elementos lingüísticos que, según el desarrollo de las voces y de las formas, pertenecían al período lingüístico más antiguo del Antiguo Testamento; pero sin garantizar la composición mosaica de todo el Pentateuco como aparece ahora. No puede considerar como definitiva la siguiente proposición de Keil: «La naturaleza arqueológica del lenguaje, común á los cinco libros, será siempre, para las hipótesis suplementarias y documentarias, un obstáculo con el que deben tropezar y destruirse.» En esto van de acuerdo también los exégetas más modernos (Hummelauer y otros); con todo, insisten mucho en «el texto restaurado.» Hummelauer dice que la composición del Pentateuco es el problema más intrincado que no resolvieron los secuaces de Wellhausen, sino que apenas lo tocaron con la punta de los dedos.

König, que considera ya como argumento decisivo para la distinción de las fuentes, el cambio de los nombres de Dios, cree haber demostrado la causa de las diferencias del lenguaje que aparecen en el Pentateuco, esto es, que ciertas partes del mismo son paralelas á otras partes del Antiguo Testamento, escritas en edad posterior. Es indudable —dice— que al utilizar las fuentes pueden dárseles diverso colorido; pero debe negarse que un autor adopte formas correspondientes á períodos consecutivos de evolución de la lengua lejanos de su época. Mas este criterio es á su vez muy subjetivo. No es posible demostrar con todo rigor que una índole determinada de elocución sea propia de un período posterior, siempre que no se posean otros

escritos de épocas más antiguas. Aunque, por ejemplo, entre el Deuteronomio y Jeremías existe afinidad en el lenguaje, que no podría convenir al Deuteronomio si se hubiera escrito en el siglo VIII, no se deduce de esto que tal libro no hubiera podido ser escrito antes de aquel siglo. Escritos legales y escritos proféticos no deben ser equiparados sin más ni más. Por otra parte, no es improbable que un autor posterior, para fines semejantes, hubiese tomado por modelo un escrito más antiguo, y adoptase su lenguaje. La comparación con los cuatro Evangelios y con el Diatesarón prueba indudablemente que el ser un escrito compuesto no repugna á la *índole de la Revelación;* pero también que hasta ahora no se ha llegado á un acuerdo en la cuestión sinóptica, aunque las condiciones son mucho más sencillas.

También son muy instructivas, respecto á esto, las modernas discusiones relativas al *Salterio.* La crítica propende á trasladar todo el Salterio al tiempo posterior del destierro [1]. Puesto que el Salterio, opina Wellhausen, pertenece á los hagiógrafos y es el libro de los cánticos usado por la comunidad del segundo Templo, cuyos epígrafes suponen la forma litúrgica musical descrita en los Paralipómenos, no se trata de si existen salmos posteriores al destierro, sino de si existen también anteriores (Cheyne, Stade, Duhm, Minocchi). Por lo contrario, el mismo Budde encuentra en ello mucho anterior al destierro.

C. *Consecuencias finales*

57. Consecuencias.—Las consecuencias relativas á la importancia del problema son ahora fáciles de deducir. Se ha demostrado que esa opinión tan difundida, que ha penetrado profundamente en el campo de los teólogos positivos (Delitzsch, Dillmann, Kahnis, Kurz y Klostermann), que, en forma modificada, domina casi toda la teología

(1) Engert, *Der betende Gerechte der Psalmen,* 1902. Sobre esto, *Katholik,* I, 1903, 223.

protestante, y que en las nuevas traducciones bíblicas ha recibido, por decirlo así, cuerpo y alma, no sólo está muy distante de tener fuerza demostrativa convincente, sino que no la tendrá jamás. El mismo Wellhausen confiesa que se trata simplemente de una «probabilidad histórica,» más allá de la cual no podemos pasar. Kayser y Reuss reconocen que el resultado de los recientes estudios del Pentateuco fué combatido sin cesar hasta por muchos teólogos de la escuela crítica. Considerable número de críticos sensatos están en contra de Graf-Wellhausen en la cuestión relativa á la prioridad del *P*, aunque, exceptuando á Klostermann y Hoonacker, consideran el Código sacerdotal como obra privada solamente. Si se nos permite añadir el juicio del portavoz de la hipótesis (Reuss), aparecerá todavía más que justificado el requerimiento á la circunspección. «Del caos de opiniones, del embrollo de hipótesis, que cada uno aumenta y combate; de la multitud de negaciones enérgicas y de no menos categóricas afirmaciones como se encuentran en las ordinarias «introducciones,» es sumamente difícil combinar la utilidad de los resultados históricos, aun al crítico más experto.

Un crítico que niega la autenticidad del Hexateuco, Dillmann, pero cuyas objeciones producen el efecto de un combate en retirada, caracterizó del modo más exacto la hipótesis con estas palabras: «Si quiere irse más allá de los caracteres literarios atreviéndose á distinguir cronológicamente los diferentes elementos de un escrito desde otros puntos de vista (por ejemplo, para obtener una evolución en línea recta de las ideas religiosas, ó para sostener la hipótesis no demostrada de que la tradición del diluvio no vino de Babilonia hasta el siglo VII), sépase que se pone mano en una empresa que está fuera del alcance de nuestros medios, y se quita el sólido terreno á la crítica [1].» Giese-

(1) Wellhausen, *Proleg.*, [5] 50; Kayser, *Theol.*, 13; Reuss, *Gesch.*, 71; Kuenen, *Rel. Isr.*, I, 1, III; Dillmann, *Die Bücher Numeri*, *Deut.* y *Josua*, [2] 1886, 632; Baudissin, *Einleitung*, 75. Contra Dillmann, v. Kautzsch, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1895, n. 11; sobre Wellhausen, *Israel. u. jüd. Gesch.*, 1894. También en el Manual (24) dice Dillmann que las afirmaciones de Vatke, Kue-

brecht observa á la introducción de su sucesor Baudissin: «Da gusto leer, siquiera una vez, un libro que no aturde continuamente con temerarias aserciones ó con observaciones propuestas sin método, ó mejor, contra todo método, mientras en el día de hoy muchos se regocijan con hipótesis que á su vez se fundan en puras hipótesis, de suerte que toda certeza de conocimiento histórico, ó cae por su base, ó se pone en tela de juicio [1].» La curación radical que propone Vernes, es ciertamente algo más que «temeraria,» pero demuestra á dónde vamos á parar con una crítica subjetiva en demasía. Vernes vuelve los argumentos de los críticos contra ellos mismos. «Así, pues, este pequeño escrito es un testimonio en favor de la gran inseguridad á que están sujetos aun aquellos resultados de la crítica del Antiguo Testamento que hoy se consideran como segurísimos [2].» «No cabe duda de que el análisis crítico de la

---

nen y Wellhausen repugnan del todo á las expresiones del Antiguo Testamento. Por lo contrario, Kautzsch en los apéndices á la traducción del Antiguo Testamento pone la idea de Wellhausen entre los conocimientos que no podrán ser socavados por ningún arte exegético. Bäntsch (*Teol. Lit.-Zeit.*, 1899, 584) afirma que quien pone en contradicción á Dillmann y á Wellhausen en lo tocante á la distinción de las fuentes, no ha leído la composición del Pentateuco de Wellhausen.

(1) *Archiv. f. Religionswiss.*, 1903, 85.

(2) Horst, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, n. 17, sobre Vernes, *Une nouvelle hypothèsse sur la composition du Deuteronome*, 1887. Observa un crítico *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 37: «No nos impone el grupo autorizado que se ofrece como salvador para la retirada en la crítica del Hexateuco, compuesto de Hahn, Green, Rupprecht, Hommel, Sayce y Naumann.» ¡También Halévy! Por parte de los católicos, prescindiendo de concesiones generales, son también favorables á la crítica del Pentateuco: Loisy, *Etudes bibl.*, 1894, 80; *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1901, 537; Mivart, *Nineteenth Century*, 1887, Jul., 31; Hügel, *The Church and Bible*, I-III, Dublin, 1894-1895 (*Dublin Review*, Oct., 1894; Abril, Oct., 1895); *Compte Rendu*, Frib., II, 1898, 231; Lenormant, Lagrange, Hogan y otros. Véase Höpfl, Vetter, Scholz, Hummelauer, Hoonacker y otros. Houtin, *La Quest. bibl.*, 242; Zanecchia, *Script. s.*, 83; Bickell, *Das Buch Job*, 1894, 10. En el año de 1893, Loisy fué depuesto de su cátedra por haber escrito que el Pentateuco, en su estado actual, no es obra de Moisés; que los primeros capítulos del Génesis no contienen en manera alguna la historia exacta del principio del género humano; que los libros del Antiguo Testamento no tienen el mismo carácter histórico, sino que, como también los del Nuevo, fueron redactados según principios más libres; que la historia del dogma religioso en todos sus elementos, a saber, concepto de Dios, destino del hombre, moral, etc., muestra un desenvolvimiento efectivo; que, para la exégesis independiente, los libros sagrados no se elevan, en punto a ciencias

literatura del Antiguo Testamento navega hoy por malas aguas; ha perdido de vista la diferencia que media entre la evidencia y cualquiera otra posibilidad demasiado variable, diferencia muy conocida, no obstante esto, por sus fundadores [1].»

58. Concesiones á la crítica.—A pesar de esto, se admite universalmente que Moisés no se valió de fuentes escritas, sino de tradiciones populares. En algunas partes, especialmente en el Deuteronomio, no puede negarse cierta influencia posterior (véase *Ex.*, XVI, 35. *Núm.*, XV, 32-36). Mientras el espíritu profético estuvo en acción, se podía estar seguro de que las alteraciones correspondientes al conjunto, los perfeccionamientos del lenguaje, las adiciones explicativas y los nuevos nombres, no perjudicaban á la materia revelada. Varios sabios y buenos católicos (Lagrange, Hummelauer, Durand, Vetter y otros) consideran como seguro resultado de la crítica que el Pentateuco, en su estado actual, no puede ser obra de Moisés, y que los libros de Josué y de los Jueces llevan en sí el carácter de una composición y de una redacción repetida. Especialmente el Deuteronomio, que se traslada al tiempo de Samuel, se considera como «la Ley» á la cual, en tiempo de David y de Salomón, utilizando tradiciones mosaicas orales ó escritas, debieron añadírsele las otras cuatro partes. Aconsejan éstos aceptar la teoría, porque de otro modo temen que se reproduzca el caso de Galileo. Tampoco falta el paralelo con el transformismo.

Pero, en el fondo, queda subsistente que la construcción de la *historia* según la hipótesis de Wellhausen, deja mu-

naturales, sobre los conceptos comunes de la antigüedad. Desde entonces, estas «proposiciones escandalosas» se han convertido en verdades elementales, y han sido aceptadas en los últimos diez años por los exégetas católicos más importantes, aun por algunos que fueron llamados por León XIII a formar parte de la comisión Bíblica (*Autour d'un petit livre*, 1903, XIII). Lagrange no combate esto (*Bull. de Litt. eccl.*, 1904, 6). Al contrario, según Hoberg, para un teólogo católico es imposible hablar «de la moderna distinción de fuentes en el Pentateuco». Tiene el propósito de justificar en forma histórico-crítica la concepción de la escuela hegeliana sobre el Antiguo Testamento (*Litt. Rundschau*, 1904,n. 7, 206, sobre Zapletal, *Altestamentliches*, 1903).

(1) Smend, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1902, 347.

cho más que desear que el curso natural de ella, tal como está representada por los escritores sagrados. No hay razón alguna para admitir que la emigración de los judíos á Egipto fué casual, en lugar de ser ocasionada por el hambre, lo cual tiene analogías históricas. La estancia de los judíos, como pueblo, en la tierra de Gesén, se explica perfectamente por las relaciones de los inmigrados con respecto á José. La salida de todo el pueblo y la travesía por el mar Rojo pierden la falta de verosimilitud si, por una parte, no se niega de plano el milagro, y, por otra, no se prensa demasiado el sentido literal, ya que es sabido que la frase en el Antiguo Testamento tiene siempre cierta redundancia. Lo mismo puede decirse de la estancia de 40 años en el desierto. Repetidamente se habla de alimentos milagrosos. De rebaños nada se dice, pero también éstos encontraron alimentación, si es lícito conjeturar que en aquel tiempo dominó en la península del Sinaí un clima húmedo. Durante los 38 años de paz, muy bien pudieron llevar las tribus una vida nómada.

La narración de la conquista, aparentemente doble en el libro de Josué, se explica por el hecho de que el primer encuentro general no tuvo éxito sino después de largo tiempo y mediante parciales conquistas. Debió pasar mucho tiempo antes que todas las tribus poseyeran sus porciones de territorio. La conquista no hubiera sido posible con una sola guerra al principio. El progreso debió mostrarse vacilante en la época de los Jueces, una vez perdida la unidad de las tribus y sujeta á varias peripecias la vida religiosa. Tampoco es posible prescindir de las condiciones naturales del pueblo elegido. Pero nosotros podemos proclamar como resultado de toda nuestra discusión, que la historia del pueblo israelita, única en su especie, es incomprensible sin la *revelación* y *dirección divinas*. También reconocen críticos rigurosos que no es maravilloso en absoluto el que el judaísmo posterior considerase la Ley como suma de toda revelación, pues ésta es una teoría completa de la vida religiosa, una verdadera obra de arte para

el sabio y para el pueblo, que abarca toda la historia del universo (1).

59. Pero revelación.—Esto nos lo confirma también un crítico moderado, E. König, quien tiene por seguros algunos resultados de la crítica del Hexateuco. A pesar de los derechos de la crítica, queda sentado que la religión solamente es explicable por «el contacto específico con el fundamento del mundo». Todos los *elementos fundamentales* de la historia del culto israelita quedan en pie. La crítica no cambia la historia de la religión de Israel, no invierte el orden de Moisés y de otros profetas, no destruye la dignidad de Israel como «pueblo de la religión,» no suprime los principios capitales de la conciencia común moral y religiosa de Israel, como se halla expresada en los rasgos invariables, y, por tanto, esenciales, del Antiguo Pacto, ni á éste le quita el carácter de ser la escala para el Cristianismo. Todas las columnas fundamentales, todos los elementos primordiales de la historia del culto de Israel quedan en pie, así como todos los rasgos esenciales de la historia de la raza y del pueblo: un período premosaico, la estancia en Egipto, la liberación de Israel de la «casa de servidumbre» por el «brazo extendido» de la divinidad poderosa sobre todo, etc.

La *fundación principal* de esta religión data de Moisés; fué conservada por obra de los Profetas y ampliada en puntos secundarios (I *Sam.*, X, 25; *Is.*, XXX, 1 y sig.). Esta religión hace explicable el triunfo de Israel sobre los cananeos, y aun en los tiempos más siniestros, tuvo sus defensores (*Elías*, I *Rey.*, XIX, 18). Su existencia y sus principios prestan á los Profetas el derecho y la norma para la dirección de su pueblo (*Am.*, II, 4); ella es, en fin, la causa permanente de la existencia particular de Israel, á pesar de todo destierro y de toda sumisión á naciones ex-

(1) R. Smith, *Das A. T.*, 215; Chamberlain, *Grundlagen*, 453; Kautzsch, *Bibelwiss. u. Religionsunt.*, [2] 1903. V. Lagrange, *La méth. hist.*, 177; *Rev. bibl.*, 1900, 414; *Le livre des Juges*, 1902; Orelli, *Realenzykl.*, XVIII, [3] 501; Vetter, *Bibl. Zeitschr.*, 1904, 80; Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904, 22.

tranjeras. En otros términos: de la grandeza moral representada por la religión de Israel, ya existía el tronco desde Moisés; sólo las ramas se multiplicaron, varió el colorido de las hojas, y cambió la cantidad y calidad de los frutos. Es falso que el sentido del pragmatismo religioso se desarrollase varios siglos después de Moisés, y cabalmente en el destierro de Babilonia, después de la caída del Estado israelita; por tanto, no debe buscarse la raíz de este sentido en las «ideas de los Profetas». Elías, Ahia de Silo, Natán, Samuel, que era hombre de Dios, Elí, Jonatán, Josué y Moisés tampoco carecieron de este principio religioso, según el cual la irreligiosidad y la inmoralidad son la ruina del hombre. No nació de una evolución de abajo arriba aquello por lo cual se eleva el Antiguo Testamento sobre toda la literatura humana precristiana. Por eso Lagrange, de los signos de costumbres y preceptos antiguos, infiere que si en el Pentateuco hay una nueva redacción, ésta sólo pudo usufructuar elementos muy antiguos, del tiempo de Moisés ó más antiguos que Moisés; así, pues, con razón la tradición menciona á Moisés como autor.

60. El Nuevo Testamento. Texto original y de los LXX.—El *Pentateuco* mismo nombra á Moisés solo como autor del Decálogo (*Ex.*, XX, 2-17), del Libro de la Alianza (*Ibid.*, XXII, 22-23, 33; XXIV, 4), de la Ley de la Alianza (*Ibid.*, XXXIV, 27) y de la Ley deuteronómica (*Deut.*, XXXI, 6). En *Núm.*, XXXIII, 2, se le atribuye el censo de las tribus de Israel (XXXIII, 3-49). En el libro de Josué se afirma repetidamente que Moisés escribió la Ley; pero se entiende exclusivamente el Deuteronomio, el cual no tenía aún toda su extensión (VIII, 30-35). Los demás libros anteriores al destierro hablan de la Ley, ley de Dios ó de Jahvé, y de Moisés como el gran profeta, por medio del cual fué dada la Ley; pero no la designan como ley escrita. Como escrita la consideran los libros de los Reyes, de los Paralipómenos, Esdras, Nehemías, Daniel, Malaquías y los libros deuteronómicos. Como quiera que

sea, los «posteriores reconocieron, precisamente en esto (la igualdad de fundamento y de fin) la razón de referir toda la materia al único gran nombre, al que un recuerdo indeleble le atribuye, no sólo la liberación de la esclavitud de Egipto y la poderosísima manifestación de Jahvé como único Dios de Israel, sino también la institución de los principios del derecho y de los reglamentos del culto [1]».

Del *Nuevo Testamento* no podemos esperar ninguna luz directa sobre los problemas que nos ocupan, puesto que no se trata en él de cuestiones literarias. Jesús y los Apóstoles parten sencillamente del canon judío y resumen en Moisés y los Profetas el conjunto de la Revelación del Antiguo Testamento [2]. Cuando Juan (I, 17) dice: «Porque la ley fué dada por Moisés», puede entenderse, según el estilo del Nuevo Testamento, y de conformidad con todo su Evangelio, que se trata solamente de la legislación mosaica. En *Mat.*, XXIII, 35, está supuesto el canon hebraico desde *Gén.* hasta los *Paral.* De algunos libros del Antiguo Testamento se cita expresamente todo el Pentateuco, Josué, II Samuel, I Reyes, Isaías, Jeremías, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Miqueas, Habacuc, Ageo, Zacarías, Malaquías, Job, los Salmos y los Proverbios; y se alude al libro de los Jueces, I Samuel, II Reyes, Esther, II Paralipómenos, II Macabeos, Ezequiel, Jonás y Sofonías. En el Nuevo Testamento no se halla alusión alguna á Ruth, Esdras, Nehemías, Abdías, Nahum, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, como tampoco á los libros deuteronómicos [3].

No obstante esto, han intentado algunos aprovechar también el Nuevo Testamento, si no para sacar directamente partido de él en provecho de la crítica del Penta-

(1) Kautzsh, *l. c.*, 78. Como característica revela: orientación buena y á un tiempo exclusivamente religiosa; ausencia del concepto de «propiedad literaria», y la rápida importancia del Haggada y del Midrasc.

(2) *Mat.*, XXII, 29; *Hechos*, XVIII, 24; II *Ped.*, I, 10; *Rom.*, I, 2; II *Tim.*, III, 15; *Mat.*, V, 17; *Luc.*, XVI, 29; XXIV, 27, 44; *Hechos*, XXVIII, 23; Kaulen, *Einl.*, 163; Cornely, *Einl.*, II, 357; Nösgen, *Die Aussagen des N. T. über den Pentateuch*, 1898; Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904, 85.

(3) Kaulen, *l. c.*, 21, 162.

teuco, por lo menos para servirse de él en justificación de la misma. Que aquél no «contradice absolutamente» á esta crítica, se infiere de las observaciones siguientes. 1.° En *Mat.*, V, 21, 27, 31, etc., no se menciona á Moisés; del XXIII, 2, no se deduce que Moisés se considere como autor de todo el Pentateuco. Lo mismo ha de entenderse en *Luc.*, XXIV, 27; en *Juan*, V, 46, Jesús probablemente aludía al *Deut.*, XVIII, 15, 18, 2.° Las citas de Jesús del Antiguo Testamento deben juzgarse en sentido pedagógico. En favor de esto hablan *Rom.*, III, 20; V, 20. *Gál.*, III, 19-24. *Col.*, II, 17 y *Gál.*, III, 7; IV, 9. Este proceder educativo está reconocido también por Tholuk y Hengstenberg y es negado sin razón por Böhl. En *Mat.*, XI, 14; XVI, 15, aparece también una acomodación. Igualmente en el Hijo del hombre *Mat.*, VIII, 20 y otros, *Ibid.*, XVII, 27; V, 45; VIII, 11; XIII, 6; XXIV, 27. La alusión al Templo ha de reconocerse en *Ibid.*, XXI, 12. *Juan*, II, 13 á pesar de IV, 21; á los sacerdotes en *Mat.*, VIII, 4, á pesar de V, 23 (véase *Juan*, XVI, 12. *Gál.*, IV, 20. I *Cor.*, IX, 20). Pero siempre se trata de cosas secundarias. 3. Cristo mismo hizo progresos (*Luc.*, II, 40-52), hizo experiencias (*Mat.*, IV, 12; XV, 12; XXI, 18; XIV, 34; XXIV, 36. *Hechos* I, 7) y sólo llegó al término después de la Resurrección. Si Cristo y los Apóstoles no explicaron á sus contemporáneos Astronomía, Geografía, Arquelogía y Cronología, ¿por qué habían de hacerlo en la crítica literaria (1)? Al contrario, el Apóstol Pablo fué en cierto sentido el primer wellhausiano (*Rom.*, V, 20). La época modernísima ha confirmado brillantemente lo que en el audaz Apóstol fué sin duda una construcción histórica (2).

(1) König, *Einl.*, 498; Rupprecht, *Das Räthsels Lösung, oder Beiträge zur richtingen Lösung des Pentateuchrätsels für der christlichen Glauben und die Wissenschaft. I Abt. Die Lösung für den Christenglauben oder das Zeugniss Jesu Christi und der Apostel. Unter besonderer Berüchtsichtigung der Prof. Köhler, König und Meinhold*, 1895; II, 1897; Driver, *Einleitung in die Literatur des A. T.*, 5 1896; Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1890, 549; Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, 190; Mignot, *Revue biblique*, 1901, 469; 1903, 134; *Civiltà catt.*, 12 Febr. 1903, 390; Hummelauer, *l. c.*, 99.

(2) Budde, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 39.

Han de reconocerse indudablemente ciertos intentos pedagógicos. Para los oyentes de Cristo bastaba que todos creyesen en la índole divina del Antiguo Testamento, como creían los judíos, bajo las usuales denominaciones; pero no existió en el ánimo del Señor ni de los Apóstoles el propósito de dar lecciones de crítica literaria y menos de conocimientos profanos en general. Las citas de ciertas partes del Antiguo Testamento se refieren, en armonía con las ideas de la época, al contenido. Se ha reconocido que la parte principal del Antiguo Testamento está constituída por los libros recibidos de la tradición. No se excluye ciertamente un desarrollo progresivo, pero lo que se dice del progreso de Cristo sólo puede referirse á su saber humano, de lo contrario, estaría en peligro la autoridad del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo. Si fuera cierta la hipótesis de que las ideas de Jesús con respecto al Antiguo Testamento deben ser regla para nosotros, esto es, un trastorno intolerable de la autoridad de Jesús, que suprimiría directamente su existencia histórica y humana (1), sólo quedaría como fundamento de la fe la «vida personal de Jesús.»

Pero nosotros, á causa de la conexión orgánica de las cosas, tenemos derecho de partir del *canon tradicional*, para lo cual nos es permitido tomar también como base el canon de los LXX. Cuanto más la escuela crítica trate de hundir la formación del canon hebreo, tanto menos derecho tendrá para juzgar los libros deuterocanónicos de modo distinto que los protocanónicos. La afinidad entre los Libros Sapienciales y los Proverbios, el Eclesiastés y los Salmos, y aun Job, muestra claramente la unidad del principio de evolución en tierra de Palestina y Alejandría. Los posteriores libros históricos se ajustan asimismo á los libros de los Paralipómenos. Es uno y el mismo el espíritu que por diferentes caminos ha dirigido el desarrollo del judaísmo á un sólo y mismo fin. La Iglesia cristiana se dirige ya en

(1) Lobstein, *ibid.*, 1903, 394.

primer término á los LXX por razones lingüísticas; y de ellos tomaron los Apóstoles y los Evangelistas la mayor parte de las citas, si bien, como palestinos, se atuvieron al canon hebreo.

61. La idea del Mesías constituye el centro y el eje de la historia de Israel.—Para juzgar la relación en que está el *judaísmo* respecto al *Cristianismo*, es preciso tener presentes las *promesas mesiánicas*. El Antiguo Testamento nos da la historia de la Revelación, la preparación pedagógica del pueblo elegido para el reino mesiánico, la cual, procediendo por grados junto con la Revelación, se difundió extensivamente en círculos cada vez más amplios, é intensivamente creció sin cesar en cuanto á fin y contenido, desarrollo y riqueza, ya que la creencia en *un* Dios, en Jahvé, era inseparable de la esperanza en la redención prometida. Esta esperanza constituye el criterio de toda la Revelación desde el Protoevangelio en el Paraíso hasta Juan el Precursor. La revelación particular nos ocupará más tarde; aquí se trata sólo de indicar que la esperanza imborrable en un reino mesiánico futuro, y, en general, la idea mesiánica en unión con la teocracia mosaica, constituye el eje de toda la historia de Israel. Noé representa un punto de transformación. Su padre Lamech lo señala como su consuelo (*Gén.*, V, 28-31). Con él se cumplió el tránsito de un mundo de maldición á un mundo en el cual domina la bendición y sobre el cual se dibuja el arco iris como símbolo de una nueva Alianza de Dios con el género humano, sancionando el futuro olvido de la maldición, y el futuro predominio del amor [1]. Abraham, Isaac, Jacob, Judá, Moisés y David son continuadores de esta idea. Aun en el tiempo en que más acosaba el deseo de la patria perdida, cuando la esperanza en un reinado espléndido del Mesías podía aparecer como una ilusión al frío observador, volvió á brillar esta luz vivificadora.

Los *Profetas* trataron de purificar estas esperanzas y

(1) Delitzsch, *Kommentar*, 144.

profundizarlas moralmente. Ellos fueron principalmente los que despertaron con irresistible ímpetu el dolor del pecado, el deseo de la redención, la conciencia de la propia flaqueza, y sentaron por base la convicción de un perfeccionamiento moral é intelectual. Ellos pusieron frente á la ley de las tablas de piedra, la ley del corazón, humillaron el orgullo de los poderosos, quebrantaron la obstinación del pueblo y estigmatizaron la deslealtad de todos. Ya no era bastante para ellos la legalidad, ni el culto externo, ni la pureza física, sino que á la relación externa con Dios debía corresponder la elevación del corazón hacia lo alto. Verdad es que no usaban la palabra Mesías, pero todos los Profetas dirigieron las miradas á una edad mesiánica, á una época de paz, de dicha, de amor de Dios.

En tanto que los unos se entretienen en descripciones generales respecto á la forma del nuevo reino, considerando al pueblo como un todo, como el objeto de la Alianza, señalan los otros á una persona única, á un descendiente de la casa de David, que fundaría un reino universal. De la magnificencia del reino de David y Salomón tomaron los colores de su cuadro, pero su mirada se fijaba en lo por venir y se remontaba por encima de las estrechas ideas de sus conciudadanos. De esta manera pusieron el fundamento de una *ilimitada confianza en Dios*, dieron al pueblo, que se hallaba en la más profunda degeneración, un poderoso motivo religioso de esperanza y de moral actividad y abrieron el camino á la universalidad del monoteísmo y del amor de Dios y del prójimo. A la conciencia profética correspondía unir lo lejano con lo próximo, y resumir en un todo, como hecho consumado, el lento avecinarse y su resultado final; pero en esto estriba también la importancia moral de la profecía para generaciones enteras, para siglos.

Se necesitó ciertamente mucho tiempo para que *diese fruto la predicación de los Profetas*. A unos profetas siguieron otros y se sucedieron amenazas tras amenazas. El pueblo oyó con más agrado á los falsos profetas que halagaban el oído que á los verdaderos enviados del Señor,

cuyo premio era con frecuencia la persecución y el martirio. Pero cuanto más duramente tenían que sentir los judíos la vengadora mano de Jahvé, con más diligencia recordaban sus delitos y las promesas de Dios. Después del destierro se alejó el peligro de la apostasía y se alcanzó en lo esencial el fin de la Revelación. La fe en el *único* y verdadero Dios, la obediencia á la Ley y la esperanza en el Mesías se convirtieron en carne y sangre del pueblo. La ley divina era su santuario y su consuelo en la persecución, y las promesas divinas, el áncora de sus esperanzas. Júzguese como se quiera el estado moral del pueblo, es imposible desconocer que se hallaba más alto que el de todos los pueblos paganos que le rodeaban. *Su temor de Dios y su culto divino eran más puros, y su ley moral y su vida más castas* (1).

62. **Preparación á Cristo en los paganos.**—Así como Dios, en la ejecución de sus planes, sabe utilizar el *mal* para conseguir el bien, así también la *desgracia* del pueblo debió servir para la salvación del género humano. No sólo el mismo Israel fué más puro y más constante, sino que su dispersión entre los pueblos paganos contribuyó mucho á difundir el conocimiento del verdadero Dios y las esperanzas mesiánicas. Las ideas y pensamientos de salvación, sembrados en Israel por obra del espíritu de Dios, y engrandecidos bajo su dirección, desprendidos de las trabas de la Iglesia nacional, obraron entre los pueblos cultos de Oriente y Occidente como fermento depurativo y desinfectante, que debió acarrear poco á poco la disolución y hundimiento del antiguo mundo religioso. Cuando Alejandro Magno conquistó el reino medo-babilónico y penetró en Egipto, allanó el camino para la mezcla de la civilización judía con la griega. De Alejandría, el conocimiento de la verdad revelada pasó al reino universal grie-

---

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1857, 65; 1890, 366; Schürer, *Gesch. d. israel. Volkes*, III,[3] 1898, 115; Bertholet, *Die Stellung des Israeliten und Juden zu den Fremden*, 1896, 179; Meyer, *Judentum*, 1896; Bousset, *Die Rel. d. Judentums im neutestamentl. Zeitalter*, 1902, 78; *Katholik*, I, 1903, 193.

go, y más tarde al romano. Los judíos fundaron colonias en todas las grandes ciudades, erigieron sinagogas y empezaron á hacer prosélitos, ó por lo menos, á aceptarlos. Numerosos paganos, impulsados por el deseo de la verdad y de la redención, aprendieron en las sinagogas la ley de Dios y las promesas de Jahvé. La palabra «redención» bastaba por sí sola para atraer á la conversión las mejores almas, las almas capaces de convertirse. De este modo, llegó el pueblo de Israel á ser un instrumento en la mano de Dios, para conducir los paganos al Mesías, por más que luego se levantase contra el Mesías (*Rom.*, IX-XI).

Cuanto más se acerca la plenitud de los tiempos, con más ansiedad se aferra el desconfiado Occidente á la religión y culto de Oriente. El concepto más puro de Dios, la imposibilidad de figurarlo en imágenes y la doctrina de la recompensa; la vida moral más elevada, los sacrificios, las purificaciones, la liberación de los pecados y del mal, en unión con la propensión que entonces se hacía universal, de mirar hacia Oriente y el anhelo de redención, fueron motivos poderosos para llevar al judaísmo muchísimos partidarios y para preparar el reino del Mesías. La traducción de los *LXX* hizo prosperar en gran manera las misiones en el mundo pagano.

63. Templo y sacrificio.—El *rito de los sacrificios* contribuyó no poco, en Jerusalén, á despertar el sentimiento de la culpa; pues en aquel tiempo, los sacrificios se consideraban á la luz de este concepto religioso, sin el cual no podrán jamás explicarse satisfactoriamente. En el destierro se consideraban como notas distintivas la circuncisión y la fiesta del sábado; después del destierro se reedificó el Templo, y se renovó el sacrificio. En las tres festividades principales peregrinaban á Jerusalén los israelitas varones, y todo el pueblo sacrificaba á Jahvé. La idea de que Israel era el pueblo de Dios, y Jerusalén el centro del mundo, de donde debía salir la salvación, hacía parecer dulce el yugo de la Ley y suaves sus obligaciones. Ningún pueblo estaba tan cerca de su Dios como Israel.

Con la interpretación alegórico-simbólica podrían estudiarse algunas fiestas y sacrificios según su típica significación, y á la vez que la histórica, deducir en todas partes la *relación típica.* Pero esta cuestión es mejor tratarla más tarde retrospectivamente, porque los judíos estaban muy habituados á la idea de la duración eterna de la Ley. Lo mismo se dice respecto del *cumplimiento de la Ley.* Los judíos sólo llegaron á tener idea parcial de este punto, y más bajo el aspecto externo. La ley externa había llegado á ser bajo muchos conceptos imposible. Cuando la destrucción del Templo salomónico, desaparecieron los símbolos divinos, el fuego sagrado, el Arca de la Alianza y el Urim y Thumim (doctrina y verdad) pontifical. Con ello perdieron su valor los preceptos correspondientes. Desde el destierro, durante el cual apareció la oración en el lugar del sacrificio, se trasplantó esta costumbre á Palestina. La erección de las sinagogas, por una parte, y el resurgimiento de las escuelas escriturales y de los partidos, por otra, explican la transformación de la Ley y de la vida religiosa. Se salvó la letra, pero se mató el espíritu. Los privilegios del pueblo elegido llegaron á ser objeto de frívolas quimeras y vano orgullo. La magnificencia del Templo y del culto divino ocultaba el vacío interior. El tesoro del Templo se elevó enormemente. Craso robó del Templo 10.000 talentos (unos 60.000.000 pesetas) en oro y objetos de valor.

Pero la ostentación y la propia justicia no podían satisfacer del todo. Muchos sentían profundamente el contraste entre lo interior y lo exterior. El que no observaba la Ley entera, era maldito. ¿Y quién era capaz de cumplirla? La Ley se convirtió para muchos en una carga (*Juan.*, VII, 19. *Luc.*, XI, 46. *Hechos*, XV, 10. *Mat.*, XI, 28-30. *Hechos*, XV, 28), y sirvió para aumentar los pecados. Todo, tanto la vida político-nacional, como la ético-social, cooperó á aumentar el anhelo vehemente por el Mesías-Rey, el deseo de un Salvador de la servidumbre y de la miseria, y también el ansia de un Redentor de los pecados y del mal.

Los Apocalipsis judíos del tiempo anterior á Cristo (*Henoch*, IV de *Esdras*) y del siglo I, están llenos de la necesidad de una transformación. Los Targumim, cuya mayor parte se traslada ahora al siglo III ó al IV, esperan la redención; la remisión de los pecados, el juicio divino, la justicia y la paz, todo esto esperan ellos del Mesías (1).

(1) Langen, *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi*, 1866, 423; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, [2] 520; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, 199, 291.

CAPITULO XI

El judaísmo talmúdico

1. El resto del judaísmo.—2. Sin santuario central ni sacerdocio. Mishna, Gemara. El Talmud de Jerusalén y el de Babilonia.—3. Midrashim. Cábala.—4. Idea de Dios y del Mesías.—5. Civilización judía.—6. Judaísmo reformado.

1. El resto del judaísmo.—Como una especie de suplemento á la historia del pueblo judío y á la de la religión semítica, quedan aún por examinar dos manifestaciones de la historia de la religión, las cuales, fundándose en la religión del Antiguo Testamento, nacieron y se desarrollaron en abierta oposición con el Cristianismo, y aun en los presentes días constituyen un factor poderoso de la vida religiosa y social: el *judaísmo talmúdico* y el *islam*.

El *judaísmo* no ha dado por terminada aún enteramente su misión con la preparación para el Mesías, pues para él no ha aparecido todavía el Mesías. Las falsas esperanzas mesiánicas, terrenales y mundanas, que se consolidaban con fuerza tanto mayor cuanto más débil era el Estado judío, que se dirigían á un porvenir tanto más lejano cuanto más desconsoladora era la situación del pueblo que gemía bajo el yugo de la dominación extranjera, fueron causa de que el pueblo permaneciera privado de la salvación prometida por el Mesías. Pero el fondo de la verdad divina revelada, que está en el Antiguo Testamento, tampoco debió quedar enteramente sin efecto en aquel pueblo alucinado. Aunque casi enteramente exterminado dos veces, en el año de 70 imperando Vespasiano, y en el de 136 (¿130?) en tiempo de Adriano, el pueblo, tenaz y bien curtido en la desventura, volvió á encontrar fuerza suficiente para formar una comunidad espiritual, una restauración religiosa. Arrojado de Palestina, se dispersó por todos los países de la tierra, pero llevóse consigo la Ley, el Antiguo Tes-

tamento, la tradición común de la sinagoga y la esperanza en un Mesías, el medio más poderoso para sostener los miembros diseminados en la unidad de la fe y de la moral y en la segregación del mundo pagano y del cristiano. La oposición al Cristianismo contribuyó esencialmente á limitar la propaganda, antes muy extensa, y á hacer más exclusivo el carácter del judaísmo, reunido, desde la época de los Macabeos, en una «Iglesia [1].» Pero el espíritu vivificante se había alejado de la sinagoga, separada de la Iglesia. Verdad es que el inanimado cuerpo conservaba reunidos todavía los miembros, pero se agotó la fuerza religiosa productiva. Lo que todavía se movía en el cadáver era la casuística de la Ley, el Talmud y el rabinismo.

2. Sin santuario central ni sacerdocio. Mishna, Gemara. El Talmud de Jerusalén y el de Babilonia.—Este judaísmo talmúdico ó posterior á Cristo está caracterizado exteriormente por la *caída del santuario central* con la Ciudad Santa y *del sacrificio y del sacerdocio*, pues necesariamente una cosa depende de la otra. En efecto, la centralización no toleraba fuera de Jerusalén ningún sacrificio ni ministerio sacerdotal. Así, pues, aquella institución de los escribas, que en los últimos siglos antes de Cristo había dado preponderancia á la Ley atiborrándola de opiniones humanas, debía hacer ahora las veces de las instituciones sacerdotales conservadas hasta entonces. Las *sinagogas* para orar y recitar fueron el único recuerdo de la antigua grandeza (posterior al destierro). Cuanto más violentamente las espantosas catástrofes rompieron el curso de las tradiciones, con mayor celo se esforzaron los Doctores de la Ley en salvar de la ruina total, por medio de la escritura, los restos de la tradición [2].

Pero mientras los *parafrastos* (Onkelos, Jonatán) y los *filósofos alejandrinos* trataban más ó menos de acomodar

(1) Sobre el odio de los judíos á Cristo y al Cristianismo, v. Chamberlain, *Grundlagen*, 329.

(2) Baumgartner, *Weltliter.*, I, 269; Hemann, *Realenzykl.*, IX, ³ 483; Bousset, *Rel. d. Judentums*, 6, 54; Wellhausen, *Israel. u. jüd. Gesch.*, ⁵ 208, 295.

la fe judía á la índole de la época y de explicarla racionalmente, los escribas, en cambio, creyeron de su deber eregir una ciudadela de defensa contra la irrupción del extranjero, mediante la *codificación de la fe tradicional existente*, contra la cual debían estrellarse el racionalismo y la incredulidad. El mundo pagano fué considerado como indigno é incapaz del reino de Dios. Para él no había esperanza. Después de la destrucción de Jerusalén, fundaron en Jamnia (Jabne) una escuela rabínica, después otra igual en Tiberíades y en Babilonia. En Tiberíades, hacia fines del siglo II, se coleccionó paulatinamente la parte legal (Halacha), con el nombre de gran Mishna (segunda legislación), la cual, explicada y completada en Palestina (desde la mitad del siglo III) con la Gemara (perfección,) se consideró como Talmud de Jerusalén. Los Doctores de la Ley de Babilonia compusieron una Gemara más haggádica, ajustada á sus condiciones, la cual, en unión con la Mishna, representa el Talmud babilónico. Este Talmud fué y es puesto por los judíos ortodoxos casi por encima de la Ley. Como término del trabajo puede indicarse quizás el año de 500 (1).

3. Midrashim. Cábala.—Todo el Talmud contiene *sentencias humanas*, muchas veces en la forma de jurisprudencia casuística ó de narraciones anecdóticas por boca de afamados rabinos. Entre mucha escoria hay ocultos algunos granos de oro, pero no siempre son fáciles de descubrir. Al lado de reminiscencias cristianas, se manifiesta un odio terrible á los infieles cristianos. Los Midraschim, esto es, discusión, aplicación de una parte de la Sagrada Escritura ó de una Mishna (II *Paral.*, XIII, 22; XXIV, 27), del siglo VI al XII, están compuestos de una serie de cortas interpretaciones de los textos de forma enteramente especial. Fúndanse en equívocos, en casuales semejanzas de las palabras usadas en diversos pasajes, en sutilezas de razonamiento. Páginas enteras son enigmas no interrum-

(1) *El Talmud babilonense*, ed. sobre la editio princeps (Venecia, 1520 hasta 1523), trad. y expl. por Goldschmidt, 1896.

pidos; así es que ni una discreta traducción puede ser entendida de los profanos, si antes no recibe amplias informaciones sobre los hechos y la materia. Montefiore observa que para el empleo racional de la literatura rabina es necesario que uno se haya familiarizado con ella desde su juventud [1].

Pero todavía es peor la Cábala, tradición secreta de los judíos, que más tarde (desde el siglo XIII) se aplicó á descubrir el sentido oculto de la Sagrada Escritura. Quizás nacida bajo la influencia neoplatónica, esta mística de los números dominó una buena parte de los judíos de la Edad Media, mientras que en Córdoba se le imprimía una dirección panteísta. Su origen se remonta al tiempo anterior á Cristo, y contiene una interpretación artificiosa, que trata de escudriñar en cada letra de la Ley misterios divinos, refiriéndose á una tradición secreta, que se remonta hasta Abraham y Adán, un sistema de emanación que tiene mucha semejanza con el valentinianismo, pero que seguramente es de origen oriental [2].

4. Idea de Dios y del Mesías.—En el concepto divino propio del Antiguo Testamento, determinado históricamente según los rígidos principios de la ley del tiempo

(1) Kautzsch, *Bibelwissenschaft*, 87: Haggada significa propiamente «la divulgación del dogma», y se contrapone á Halacha, amaestramiento para obrar en toda conformidad con la Ley. Midrasch significa así «indagación, estudio», como el resultado de la indagación, el conocimiento y aun un escrito sobre esto.

(2) Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, I, 1856, 308. Sobre el resto, v. Schürer, *Geschichte des israel. Volkes*, I, [3] 1901, 111; Weber, *System des palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasc und Talmud*,[2] 1896; Fischer, *Bibel und Talmud in ihrer Bedeutung für Philosophie u. Kultur*, 1881; Duschak, *Die biblisch-talmudische Glaubenslehre*, 1885; Sack, *Die altjüdische Religion vom Bibeltum zum Talmudismus*, 1889; *Die Religion Altisraels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt*,[2] 1889; Schaffer, *Das Recht und seine Stellung zur Moral in der talmudischen Sitten-und Rechtslehre*, 1889; Henne am Rhijn, *Kulturgesch. des jüd. Volkes*,[2] 1892; Stein, *Materialien zur Ethik des Talmud*, 1894; Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 1898; Strack, *Einleit. in den Talmud*,[2] 1894; *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, 1900; *Midrasc: Realenzykl.*, XIII, 784. Winter y Wünsche, 1894-1896, han dado en 3 volúmenes una historia de la literatura judía desde el final del Canon. V. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, X, [2] 704; Bloch y Levy, *Histoire de la littérature juive, d'après G. Karpelès*, 1902; Tennant, *The Fall and Original Sin*, 1903, 145.

posterior, se revela con preferencia la absoluta sublimidad y la santidad de Dios. Principio y fin del mundo, creación y juicio universal son los dos polos. De esta idea fundamental de Dios Absoluto, deduce la Teología judía el monoteísmo abstracto y el transcendentalismo. Aquél se ha desarrollado y consolidado en oposición con la teoría de *una* divinidad en tres personas, y éste en oposición con la habitación personal de Dios en el género humano. Trinidad y Encarnación son imposibles. Este antiguo concepto de Dios está más próximo al del Antiguo Testamento y al de la Biblia que el más reciente; pero habla de cierto monismo y transcendentalismo que le hace incapaz de penetrar en la vida interna de Dios, y de comprender la intervención de Dios en la Historia, como nos es descrita en el Antiguo Testamento. El no conocer que Dios en su santidad es amor que se comunica á los demás, amor que se acerca y habita en los otros, impidió comprender el concepto trinitario divino, y convirtió el concepto judío de Dios en forma abstracta y monista.

Esta más antigua concepción de la esencia divina, expuesta en los Targum, fué judaizada por la concepción talmúdica posterior, identificando el concepto divino con la Ley. Así, pues, como consecuencia del monismo, resultó, para el concepto de Dios, un rígido dualismo. Mientras los Targum evitan cuidadosamente todo lo antropomórfico y también todo lo que encierra en sí una comunión de vida divina, la concepción talmúdica y midráschica hace que Dios descienda hasta el judaísmo, y, con ello, á lo finito. Dios es el Dios de la Tora. Y puesto que, según el Antiguo Testamento, debe considerarse á Dios como personalidad viviente, el querer y el pensar divinos tienen también, antes que el mundo, un objeto correlativo con aquél. Este objeto es la Tora. Esta y el trono de gloria existen, por tal motivo, antes que el mundo, como todas las cosas religioso-terrenas preexisten en el cielo. La Tora es el contenido de la vida divina; en ella se mueve su pensar, querer y obrar. En la Cábala degenera esta especu-

lación judía en emanatismo oriental. Todo está preformado en el cielo. «La cadena infinita que desde allí desciende hasta la profundidad de lo creado, está solidariamente tan unida, que lo supremo se ve en lo ínfimo y lo ínfimo en lo supremo, y la cadena de las fuerzas, como una cuerda de cítara herida en un extremo, se estremece y vibra hasta el opuesto.» Así se forma el puente hacia la materia.

«Pero también en este mundo ideal se agitan la insensatez y el insaciable orgullo, los cuales han alzado su trono en el Talmud, último hijo de Babel. Los rabinos son «reyes» y «padres del mundo.» Cuando ellos toman sus bocinas «y entonan, delante del Santo, *el Dios sea alabado*, levántase Dios de la silla del juicio en el cielo, y toma asiento en el trono de la gracia.» Según R. Ismael, su figura mide, del brazo derecho al izquierdo, setenta veces 10.000 millas. Su barba tiene 11.500 millas de larga. En las escuelas del firmamento se discute, en su presencia, en favor y en contra de él. Estos rabinos son eternos. Israel es el Jacob de Dios. Los setenta príncipes de los setenta pueblos, son diablos. Pero Israel es el «cordero entre los setenta lobos.» Al venir el Mesías, los hijos de Israel vencerán á los gentiles. Cada israelita recibirá en propiedad 2.800 esclavos paganos. Evidentemente, es esto el más torpe fantasma y el documento más claro de una imaginación exaltada (1).»

La *idea mesiánica* se mantuvo aún mucho tiempo, y para los judíos ortodoxos es todavía el áncora de su esperanza. Pero si bien los Padres dicen que la creencia en que el Mesías ha venido ya, es lo que separa á los cristianos de los judíos, que todavía lo esperan, suscítanse entre éstos dudas respecto al cumplimiento de las profecías, y se hacen tentativas para interpretarlas místicamente. Cuanto más triunfante avanzaba la Iglesia cristiana, más hos-

(1) Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 305; Weber, *System*, 144, 152; *Theol. Quartalschr.*, 1858, 71; Denzinger, *Vier Bücher*, I, 279; Döllinger, *Das Christentum*, 1861, 112.

tiles y recelosos se volvían los judíos contra el Cristianismo, y más escépticos respecto á la fe mesiánica. La espiritualidad abstracta del concepto de Dios, crece cada vez más, y las profecías mesiánicas se entrelazan en el obscuro tejido místico. Más tarde una parte se entregó á la filosofía, y disolvió la fe en Dios y en el Mesías en un panteísmo ideal.

5. Civilización judía.—Se afirma muchas veces por parte de los judíos que la teología que se funda en el Talmud, ha contribuído mucho al progreso de la civilización y á la difusión del conocimiento del Antiguo Testamento. Es cierto que, así como hubo un tiempo en el cual Orígenes y Jerónimo utilizaron la sabiduría judía, así también, en la Edad Media muchos judíos convertidos aplicaron sus conocimientos del hebreo y del Talmud á la defensa de la verdad cristiana. Otros sabios, como Nicolás de Lira, sacaron de las enseñanzas que recibieron de sabios judíos, gran utilidad para la exégesis. Pero los beneficios sólo fueron en la forma, no en la substancia. La ciencia cristiana accidental ya se había ocupado, independientemente y por propia cuenta, en el Antiguo Testamento, aunque, naturalmente, no según el texto original. R. Gerschom (nac. 960) dió cierto vuelo á los estudios judíos; pero Beda el Venerable, Rab. Mauro, Walafrido Estrabón y otros escribieron sobre el Antiguo Testamento, cuando aún no existía en Occidente una ciencia judía propiamente dicha (1).

También la otra afirmación de que la ciencia especulativa cristiana de la Edad Media dependía de la ciencia judía (2), es fundada sólo en pequeña parte. Verdad es que Maimónides, con su cosmología aristotélica, ejerció influencia en la Escolástica; pero, prescindiendo de la doctrina común del Antiguo Testamento y de los escritos de

---

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1880,305; Diestel, *Geschichte des A. T. in der christl. Kirche*, 1869.

(2) Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas v. Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, 1891; Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas v. Aquin*, 1889.

Aristóteles, este influjo antes fué polémico que positivo. En Pico de la Mirándola, Agripa de Nettesheim y otros, influyó grandemente sin duda la cabalística.

6. **Judaísmo reformado.**—Verdad es que el judaísmo de la Edad Media, por hallarse apartado de toda influencia cristiana, se mantuvo más libre, pero más tarde, por lo menos en su *propensión reformista*, permitió á la cultura cristiana una influencia mucho mayor, la cual benefició más á la filosofía racional, saturada del espíritu cristiano, que al cristianismo positivo. Cuanto más reniega una parte de los cristianos cultos del espíritu del Cristianismo, tanto más fácil es al espíritu semita conquistar la soberanía, no sólo de los bienes materiales, sino también de los ideales. Por eso, no tanto conviene poner reparos al antisemitismo, cuanto reavivar el espíritu cristiano. De nuevo los judíos han dado manifiestamente á sus esperanzas mesiánicas un significado mundano, muy diferente del que imperaba en tiempo de Cristo. Por cuanto humanamente puede conjeturarse, no hay que pensar por ahora, ni por mucho tiempo, en la confirmación de lo que se lee en *Rom.*, XI, 25.

CAPITULO XII

El islam

1. Judíos é islam. Mahoma.—2. Cristianismo y mahometismo.—3. Relación con el paganismo árabe.—4. Primeras revelaciones. El año de la Hégira.—5. Carácter de Mahoma.—6. Su relación con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Motivos de la rápida propagación de sus doctrinas.—7. El Corán.—8. Doctrina dogmática y moral. Rígido monoteísmo. Angeles. Moisés, Cristo y Mahoma. Allah es grande y Mahoma su profeta.—9. Nada de milagros, ni de profecías, ni de conocimiento superior.—10. Glorificación de Mahoma en la tradición y en la dogmática posterior.—11. Culto de las imágenes. Peregrinaciones. Paraíso. Segunda venida de Cristo.—12. Moral. Buenas obras. Poligamia.—13. Vida doméstica. Esclavitud.—14. Venganza de la sangre. Prohibición de la carne de cerdo y del vino. Oración y ayunos. Culto.—15. Conducta contradictoria de Mahoma con el Cristianismo.—16. Progresos del islam entre los cristianos y entre los paganos.—17. Hostilidad del islam contra la civilización.—18. Odio al Cristianismo.

1. Judíos é islam. Mahoma.—Los judíos, en sus luchas contra el Cristianismo, encontraron un aliado en sus congéneres los árabes, á cuyas conquistas ayudaron también mucho, por ejemplo, en la de Palestina. Un judío les puso en las manos la poderosa Cesárea. En Asia, como en Egipto, fué saludado con júbilo el islam por los judíos; en España también. Cuando en Toledo se hallaban los cristianos en las iglesias, un judío abrió las puertas á los árabes. Según Grätz, un apocalipsis místico solemnizó el triunfo del islam. Metatrón contesta á Simeón ben Jochai: «Dios sostiene el derecho ismaelita, para libertaros del maldito Edom (de los cristianos [1]).» El islam (perfecta resignación y conformidad con la voluntad de Dios, la salvación del hombre obtenida por la purificación) [2], muy afín por la raza al judaísmo, y unido histórica y religiosamente con él, fué para el Cristianismo más pe-

(1) Rocholl, *Philosophie der Geschichte*, II, 307.
(2) V. *Sura*, 3; 5, 5 (ed. de Willmann, 31, A. 1; 77); Grimme, *Mohammed*, I, 1892, 16; II, 1895, 108.

ligroso que éste. Durante siglos ejerció un efecto fascinador en numerosos pueblos. Todavía hoy, aunque vacila en su base fundamental, muestra gran fuerza expansiva en Africa, en el Asia transgangética y en las islas del mar Pacífico. Por su extensión podría contársele entre las religiones universales. Actualmente se estiman sus adeptos en 242 millones.

Fué fundado por Mahoma (el muy glorificado y muy alabado), nacido en la Meca, el año de 570 (571) (1). Su padre Abdallhah murió antes del nacimiento del hijo. Por este motivo se educó Mahoma con sus cuatro tíos, como hijo de su abuelo Abdal-Muttalib, quien murió ocho años después. Este era el jefe de la tribu de la línea Haschemita, de la tribu de los Coreischitas, la cual tenía el derecho y el deber de hospedar á los peregrinos en la Kaaba, es decir, en el templo edificado ya por Abraham con Ismael en la Meca, según la tradición mahometana inventada probablemente por Mahoma, en la cual se dice que cayó del cielo aquella piedra negra, sumamente venerada hoy todavía. Muerto su abuelo, fué recogido y educado el niño por su tío Abu-Talib. Gracias á su familia y á los viajes que hizo con mercaderes por Arabia y los países limítrofes septentrionales, Mahoma, amante de los estudios religiosos, conoció de cerca las tradiciones de la península, así como los dogmas judíos y los cristianos.

2. Cristianismo y mahometismo.—Había entonces en Arabia *judíos* y *cristianos*, los cuales, con los *ismaelitas*, en oposición al politeísmo vulgar y á las supersticiones de

(1) V. las biografías de Ibr. Hisham, trad. de Weil, 1864, Irwing, 1858, Sprenger, 1861-1865, Nöldeke, 1860, Delaporta, 1874, Krehl, 1882-1884; A. Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, 1885-1887; Sprenger, *Mohammed und der Koran*, 1889; Muir, *The life of Mahomet*, ³ 1894; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 1887, 1889, 1899; Golziher, *Mohammedanische Studien*, 1889-1890; Baumgartner, *Mohammed und die Literatur der Araber*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», I, 1894, 442; *Weltliteratur*, I, 316; Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Koran*, 1886; Maass, *Bibel und Koran*, «*Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1893, 161. Para más amplia bibliografía, véase Preiss, *Religionsgesch.*, 400; Macdonald, *Development of Muslem Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*, 1903.

los árabes, adoraban al monoteísta Abraham (Ibrahim). El Cristianismo, no sólo había penetrado entre los beduinos de la Arabia septentrional dos siglos antes de Mahoma, sino que muchos habían sido convertidos por Simeón Estilita. Las florecientes comunidades cristianas de Nedschran resistieron al principio del siglo VI victoriosamente la más sangrienta persecución. Desde la mitad del siglo dominó también la fe católica en la corte de Hira. Sin el islam, toda la Arabia septentrional hubiera sido pronto cristiana. Los poetas más eminentes de Arabia se unieron á los cristianos. Mahoma y Abubekr oyeron predicar las doctrinas del Cristianismo en el mercado de Okaz, por boca de un Obispo cristiano de su pueblo (Kuss). Esto no obstante, el conocimiento que tenía Mahoma del Cristianismo y del judaísmo, no era muy grande; porque no sabiendo leer ni escribir, no pudo conocerlos por los libros sagrados, que en aquella época no estaban todavía traducidos al árabe, sino únicamente por la tradición oral haggádica y por las narraciones apócrifas de las historias de la infancia. Tan grande era su respeto á los que sabían leer, como ferviente su avidez de cuentos judíos y cristianos. Buena parte de los primeros los obtuvo de originales cristianos, como lo denuncia su conducta respecto á Cristo. Mientras tomó partido en favor de los griegos contra los persas, manifestó cierta hostilidad á los judíos. Verdad es que el islam es el término de la evolución religiosa del paganismo árabe, pero esta evolución estaba ya poderosamente influída por el cristianismo arameo. «La levadura no procede de los judíos, pero sí en gran parte la harina, que fué añadida más tarde.» Así se explica que sus adversarios se remitieran á los Padres y á la tradición, que para ellos era la medida de todas las cosas (1).

El nombre de *sabier* (bautizadores), que los partidarios de Mahoma recibieron de los árabes, y su relación con los

---

(1) Derembourg, *La science des religions et l'Islamisme*, 1886; Smith, *The Bible and Islam*, 1898; Greiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1902; Saussaye, I, ² 333.

hanifitas, á quienes los muslimes consideraban como sus precursores, pueden atribuirse indudablemente á la influencia cristiana. En efecto, las abluciones y las plegarias existían desde los tiempos más antiguos del islam, y los hanifitas, que son considerados comúnmente como los *separados*, los cuales, rechazando la idolatría del país, habían abrazado la religión monoteísta de Abraham, podían fácilmente considerarse como monjes, entonces muy difundidos en Arabia y sumamente venerados.

3. Relación con el paganismo árabe.—Con esto se halla también de acuerdo la *primitiva doctrina* de Mahoma. Cierto que tiene por base el monoteísmo abstracto, con el ya preexistente Allah de los árabes, pero es contrario al concepto árabe de la vida, á los ideales y tradiciones de los árabes. La destrucción de los ídolos, á lo que se opusieron los paganos, no fué obra tan fácil como la disposición piadosa y las prácticas ascéticas que se les impusieron, tales como el deber de regular toda la vida con el pensamiento en Dios y en su omnipotencia predestinadora y remuneradora, la creencia en un juicio individual, conforme con la doctrina cristiana, la oración y el ayuno, la abstención de goces ávidamente buscados, la privación de dinero y de bienes pedida en nombre de Dios; y esto á pesar de lo mucho que Mahoma secundó en lo demás las inclinaciones árabes. La gran difusión del Cristianismo había preparado estas ideas y dado ocasión á que muchos árabes reflexionaran en lo absurdo de su idolatría.

Mahoma aprovechó estas circunstancias para aplicar la religión como instrumento de unificación política y para mejorar las relaciones sociales. Su sistema religioso es á la vez una empresa social. La proclamación del juicio universal, la condenación de la opulencia, las limosnas para la remisión de los pecados, la vindicadora justicia de Dios, son ideas cristianas; pero fueron hábilmente aplicadas por Mahoma contra la rica ciudad comercial de la Meca. Cuando la Meca opuso resistencia á estos propósitos sociales, y señaladamente á la idea del juicio universal, Mahoma se

vió obligado amenazarla con castigos; pero cambió después su programa, fundando, en lugar de reformas sociales con fines tangibles, una religión con fines metafísicos. Entonces prevaleció la fe en Mahoma, y la práctica de las buenas obras quedó en segundo lugar (1).

4. Primeras revelaciones. El año de la Hégira.— Un pariente de su esposa Cadidsha, viuda de 40 años, con la que se había casado á los 25, llamado Waraka, hubo de ejercer gran influencia en la educación religiosa de Mahoma. Parece que este pariente no sólo fué cristiano, sino sacerdote cristiano. Mas esto ha de entenderse en el sentido de los nazarenos. Con todo, la evolución religiosa de Mahoma, sobre el fundamento de la Historia sagrada y de las dos nombradas confesiones, ha de referirse á una disposición subjetiva, la cual, reforzada por un recogimiento interior, le condujo pronto á éxtasis, sueños y visiones, en los que tenía apariciones de espíritus. En el último período se le apareció el ángel Gabriel, al cual identifica el Corán con el espíritu de Dios. Al principio no sabía qué pensar de estas cosas, y á Cadidsha le costó mucho consolarle, pues temían que fueran influencias diabólicas.

A la edad de 40 años retiróse al monte Hira, donde permaneció un año entero con su familia (¿de recreo?); allí fué requerido por el Angel de Dios para leer un libro que le puso delante, y al mismo tiempo le dijo: «¡Ah Mahoma, tú eres el enviado de Dios; yo soy Gabriel!» Este acontecimiento está narrado en la Sura 96, 1-5 del Corán, que por este motivo está considerada por los comentadores como la parte más antigua, como la primera revelación (2). Presa de febriles convulsiones y de ataques nerviosos, que parecían confirmar el calificativo de obsesionado que le dieron sus adversarios, empezó Mahoma á predicar como profeta; pero se le prestó escasa fe, é hizo pocos progresos.

(1) Grimme, *Mohammed*, I, 14; Goldziher, *Moh. Stud.*, I, 4, 12; II, 382; Wellhausen, *Skizzen*, III, 204; IV, 13; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1894, 48.

(2) V. 74, 1-7; 51, 52; 26, 192-195; Nöldeke, *Mohammed*, 18, 62; Saussaye, *l. c.*, I, 2 336; Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht*, 1898.

Como entonces, á los 50 años de su vida, muriera su fiel esposa Cadidsha y su tío Abu-Talib, que le habían protegido y consolado, tuvo que luchar muchísimo para vencer su desfallecimiento. Se dice que le persiguieron hasta ideas suicidas.

A consecuencia de un éxtasis que lo transportó al cielo, el llamado *viaje del cielo* (1), sufrió una transformación total, pues quedó convencido de la realidad de tal viaje, y desde entonces no temió ni vaciló más. Ya no era el extático visionario, el entusiasta nervioso, sino el *frío, discreto y reflexivo fundador de una religión.* A esto contribuyeron sin duda en gran manera las circunstancias del tiempo, ya que la oposición de los habitantes de la Meca á la religión humanitaria, como religión de los pobres, le obligó á retirarse á Medina (Jatrib). El año de 622 se llama por este motivo el año de la huída (20 de Septiembre) ó Hégira, y es el principio de la era mahometana, que se cuenta por años lunares. Lleno de ideas de venganza y de ambición, entró Mahoma en Medina como enviado de Dios, como cabeza de los compañeros de huída, y como legislador, arregló la liturgia y mandó edificar una mezquita (medschdid=casa de oración) que sirvió de modelo á todas las demás. Pero entonces empezaron también las venganzas contra la Meca y las guerras santas, es decir, la rapiña y el pillaje contra sus enemigos, contra judíos y cristianos. El Corán está lleno de alabanzas y de promesas para los que van á la guerra santa ó en ella pierdan la vida. Pero sólo la peregrinación armada que emprendió Mahoma en el octavo año de la Hégira, 630, dió gran importancia á estas expediciones, no inusitadas entre los árabes, ya que por este medio se apoderó entonces del santuario central árabe, y embellecido, con la tradición de Abraham, lo convirtió en santuario del Islam. Trasladó la Kibla (posición del que ora) desde Jerusalén á la Meca (¿ó ya antes por odio á los judíos?), justificó la guerra contra los infieles,

(1) *Sura*, 17; 53, 1.

en la cual era segura la ayuda de Dios, y proclamó el estado de guerra permanente de todos los creyentes contra los árabes refactorios. Entonces dió gran impulso á la violenta prapagación de sus doctrinas, pero hoy se consideran como fabulosos los relatos referentes á las embajadas á las cortes extranjeras, y especialmente á la corte imperial de Constantinopla, cuya negativa á recibirlas hubo de provocar la idea de las guerras de venganza. Como quiera que sea, la enfermedad que pronto atacó á Mahoma impidió por entonces otras grandes empresas. Murió en Medina, el 8 de Junio de 632, después de su «peregrinación de despedida» á la Meca.

5. Carácter de Mahoma.—El *juicio* respecto á Mahoma es muy diverso entre los biógrafos; pero, en general, muéstranse inclinados á atribuirle «buena fe» y á negarle el calificativo de impostor. Se fundan especialmente en que, exceptuado el trato con mujeres, vivió sencillamente y murió pobre, lo que sería incomprensible si sólo se hubiera dejado llevar de la ambición. Möhler llega á creer (1) que la suposición de que Mahoma menospreciase, como consciente impostor, la religión y la considerase en absoluto como medio para el logro de sus fines egoístas, está desprovista de razones históricas y sólo puede parecer admisible á los ojos de los que aceptan como historia las ficciones de Voltaire y las imitaciones que Goete hizo de ellas. Aunque se considere la relación, místicamente embellecida en alto grado, de Mahoma con el monje Bahira (2), su propensión maravillosa á la soledad, su aparición como profeta por modo tan singular y en edad relativamente avanzada, la conducta crítica de la inteligente Cadishda y la adhesión leal de sus próximos parientes, probada en peligrosísimas circunstancias, tampoco podrá descubrirse en él un impostor vulgar, mucho menos si se recuerda que toda

(1) *Gesammelte Schriften*, I, 367; Döllinger, *Judentum*, 367; Nöldeke, *Mohamed*, 2; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 336. Por lo contrario, Sprenger, Grimme, Goldziher, *Mohamm. Stud.*, II, 392.
(2) *Rev. de l'Orient chrét.*, 1897, 439.

su herencia, no obstante dominar en Arabia, consistió en pocos camellos y mulos, 100 ovejas y un gallo. Refiere también su biógrafo Abulfeda que Mahoma mismo, sentándose en el suelo, solía ordeñar sus cabras, y aun remendaba la ropa y los zapatos; que murió sin haber podido saciarse de pan de harina de cebada, y que en su casa pasaban meses enteros sin encender fuego, alimentándose solamente, lo mismo que su esposa y sus hijos, de dátiles y agua.

Con todo, nos parece que Möhler ve en Mahoma y en el Corán tan sólo el aspecto mejor, al modo como los biógrafos modernos, por motivos opuestos, llaman (Doughty) á Mahoma «profeta sin profecías» y también «avaro y pérfido semita», y aprecian muy poco la «casi afeminada» raza semítica, para la cual, ningún otro honor vale más que la vida. No puede negarse, ciertamente, que Mahoma estaba *al principio* persuadido de su *dignidad profética*, y que, apenado de la torpe superstición, y condolido de las desdichas sociales de su raza, trató de restablecer la fe en el único Dios de Abraham y un género de vida que fuese fuente de paz; mas tampoco hay que olvidar que en el curso de la vida se dejó arrastrar hasta el extremo de convertirse en *falso profeta*. El mismo Möhler nota algunos escabrosos relatos de ciertas revelaciones, por medio de las cuales debían aplacarse y calmarse los inevitables celos del harén y las odiosas disputas domésticas. Basta leer las suras correspondientes (33, 36 y 66) para convencerse de que en esto no pudo haber «buena fe». La inmortalización de tan poco edificantes acontecimientos, que mancillan el carácter de Mahoma, podrá desarmar las acusaciones, no demostrar su buena intención. Mahoma tuvo 11 mujeres, perpetó 14 delitos, despojó caravanas y cometió atentados. Pero estos hechos no son los únicos de la especie relatados en el Corán. La condescendencia con la sensualidad, la promesa seductora de «mujeres inmaculadas» en el paraíso, como premio especial á los que combatan contra los infieles, son cosas tan sorprendentes en la historia de la

religión, que es imposible que puedan creerse conciliables con la buena fe.

En efecto, aunque juzguemos esta ética personal de Mahoma á la luz de las convicciones *árabe-humanas*, según las exigencias morales requeridas en un árabe perfecto, y no según la ética puramente humana, sus defectos, aun con relación á esta moral árabe, nada tienen de virtudes. Todas aquellas barreras que la moral y las costumbres árabes levantaron para preservarse de lo que los mismos compatriotas de Mahoma llamaban desenfreno, delito y crimen, fueron derribadas por el Profeta, alardeando de que estaba divinamente autorizado para hacerlo [1].

6. Su relación con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Motivos de la rápida propagación de sus doctrinas.—Pero la *consideración teórica* tampoco tolera tal conclusión. Mahoma inventa la tradición de Abraham para la Kaaba, y exige fe para ésta lo mismo que para el Corán. Para demostrar su carácter de profeta y hallar una analogía en la historia del pueblo judío, afirma á cada paso que los «poseedores de la Escritura» la falsificaron, ó que, como sostiene una interpretación más probable, no la entendieron [2], puesto que no explicaron como dichos de él los pasajes que hablan del profeta prometido. ¿No era, pues, deber suyo presentar una Sagrada Escritura verdadera, un Evangelio, ó, puesto que él no había leído la Sagrada Escritura, mandar hacer una investigación escrupulosa? Pero Mahoma no hizo esto jamás. Verdad es que los judíos y los cristianos se reprocharon también en la antigüedad el haber falseado las Escrituras, mas para ello tuvieron un motivo exterior, porque el Antiguo Testamento se leía en dos textos diferentes. Mahoma, por lo contrario, no se hallaba en esta situación; así, sus acusaciones eran evidentemente injustificadas. Por consiguiente, como esto puede relacionarse con el principio, en los posteriores tiempos decae mucho su religiosidad profética. Presentó las re-

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 348.
(2) Grimme, *Mohammed*, I, 68; II, 101; Saussaye, *l. c.*, I, ² 342.

velaciones posteriores, que, utilizando narraciones extranjeras, compuso á conciencia y premeditadamente, como mensajes comunicados por el Angel y testimonios de su espíritu profético, enteramente como los primeros frutos de su ardiente y conmovido espíritu. Una buena parte del Corán, no puede atribuirse más que á un falso profeta.

También aquí es permitido decir que el *poderoso efecto* del islam no puede explicarse con un engaño, pero el que al principio, por efecto de su temperamento estático, fué un iluso, convirtióse, poco á poco, obligado por las circunstancias, en un impostor más ó menos consciente. Su propia naturaleza, conocidamente sensual, al lado de la aspiración política á hacerse independiente de la dominación persa, contribuyó á dejar al sensualismo, á este irreligioso instinto del islam, el más vasto campo de acción, y á fomentar su grande y rápida difusión entre las tribus voluptuosas y moralmente degradadas, pero llenas de amor á la patria y á la libertad. La furia de sus últimos años, el odio á sus enemigos, que se entrevé frecuentemente en el Corán, y el recomendar la guerra de exterminio, son una explicación de las otras armas que concurrieron á la *rápida difusión* del islamismo, pero no son propias para ennoblecer su dignidad profética. El alegar el *relajado culto de los antiguos semitas*, disculpa á Mahoma sólo en cuanto conocía bien el espíritu é inclinaciones de su casta y de su pueblo, y supo aprovecharlas. Pero, puesto que, claro está que según las ideas dominantes, conocía bien el judaísmo y el Cristianismo, aunque muy desfigurados por la haggada y los apócrifos, debía esperarse de él una concepción religiosa más elevada que la de los antiguos hieródulos, entonces anticuados. Pero Mahoma cayó aún más bajo que la tradición. El desinterés, impuesto por las circunstancias y la prudencia, no puede por sí solo quitar fuerza á estas consideraciones; pero Mahoma supo unir á esto la ambición de dominio. Por tanto, no podemos estar de acuerdo con Nöldeke, cuando, á pesar del «engaño piadoso» y de las faltas morales, observa: «No obstante

esto, Mahoma es, en conjunto, un carácter noble (!) con fines elevados, por lo que sus errores antes han de atribuirse á la inteligencia y al juicio demasiado poco educados, que al corazón.»

7. El Corán.—La *doctrina* de Mahoma está consignada en el libro canónico de los musulmanes, en el Corán (lectura, manifestación, de *cará*, esto es, parte de la lectura ó todos juntos), cuyas grandes alabanzas se encuentran, repetidas veces celebradas, en el libro mismo, á diferencia de los libros sagrados de los judíos y de los cristianos [1]. Consta de 114 *suras* (*schurá*, es decir, serie, línea). Mahoma mismo cuidó de que fueran escritas las revelaciones que tuvo desde sus 40 años, aunque no estimuló á la recopilación del conjunto. Dijo de este «libro venido del cielo» que era el mejor argumento de su misión. El primer califa Abubekr mandó reunir las hojas y notas esparcidas desde mucho tiempo, y ordenarlas según su longitud, sin atender al orden cronológico. A causa de las importantes discrepancias de las numerosas copias, hizo el tercer califa Osmán, hacia el 653, una nueva revisión, de la que se sacaron muchas copias, la cual es todavía hoy el texto oficial. Los otros manuscritos fueron destruídos para dar fin á la discordia y fomentar la unidad de los musulmanes.

Es posible que el texto original del Corán sea un libro poéticamente bello y lleno de espíritu religioso, como afirman los peritos. Su contenido, que suena extrañamente en oídos occidentales, parecería quizás mejor, si se le interpretara según los principios orientales y toda la tradición islamita. Fuera de esto, ha de convenirse en que, al leerlo, las páginas mejores no se advierten en medio de tan fastidiosas repeticiones de órdenes triviales y de relatos desposeídos de interés religioso. El fondo religioso-moral se pierde entre las discordias domésticas y belicosas. El fuego del fanatismo religioso, por doquiera encendido,

(1) Baumgartner, *Weltliteratur*, I, 350.

no deja mostrarse en grata luz ni siquiera aquellos pasajes que expresan sentimientos cristianos respecto á tolerancia y benevolencia. Mas para que no se diga que emitimos un juicio subjetivamente parcial, consignamos aquí el de un conocido maestro del Corán, Derenbourg, quien dice que por lo menos los dos tercios del Corán están repletos de «vulgares apóstrofes, de ataques á las demás religiones, de excitaciones á la cólera y á la impaciencia contra el destino, de boletines de guerra, de fragmentos escritos en un estilo muy descuidado en un tiempo en que el Profeta, desalentado por las luchas que hubo de sostener, no parecía creer en su misión [1].» Con todo, el estilo original del Corán, al que Mahoma supo imprimir su fe primitiva, no puede ser imitado, y es la forma clásica de la doctrina y de la literatura mahometana. La *Sunna* (derecho consuetudinario), que trata de fundarse en las tradiciones relativas á Mahoma, ya en el siglo I fué llamada á decidir sobre el Corán.

8. Doctrina dogmática y moral. Rígido monoteísmo. Angeles. Moisés, Cristo y Mahoma. Allah es grande y Mahoma su profeta.—El sistema sunnítico es el regulador para la exposición de los *dogmas religiosos* y *morales*. Según escritores del país, la profesión de fe abarca seis puntos: la fe en Dios, los ángeles, los libros sagrados, los profetas, la resurrección y el juicio universal y la predestinación. El principio fundamental del islam es el *monoteísmo* absoluto, abstracto y exclusivo, que representa al ser divino tan independiente, omnipotente y despótico cuanto dependiente, impotente y esclavo de la fatalidad es el hombre. Este es el «núcleo del judaísmo transportado á suelo árabe.» La omnipotencia de Dios es árbitra; la fuerza del hombre consiste en ser instrumento ciego del Todopoderoso, para poder alcanzar seguramente el fin

(1) *Revue de l'hist. des rel.*, I, 1886, 294. V. Nöldeke, *Mohammed*, 44; Baumgartner, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1894. Saussaye (*Lehrb.*, I,[2] 351) lo alaba. Igualmente Grimme, *Mohamed*, II: *Einleitung in den Koran*, 1895. V. Goethe, *Westöstlich. Diyan: Werke*, XIV, 1868, 135.

propuesto desde la eternidad. Verdad es que se reconocen los *ángeles* como intermediarios, pero aparecen como siervos de Dios, no menos subordinados que los cortesanos en la corte de un déspota oriental. Estaban obligados á hincarse de hinojos delante de Adán, entonces creado [1]. Ahora bien, en el islam sólo es permitida la genuflexión delante de Allah, no delante de un hombre, ni aun delante del príncipe.

La *doctrina de la Trinidad* fué conocida de Mahoma por el Cristianismo, pero, quizás por influencia de sectas cristianas, la concibió como Padre, Hijo y María [2], y, bajo esta forma, que algunos modernos filósofos de la religión echan también en cara al Catolicismo, la combatió con razón; pero sin ella en la forma verdadera (sura 3, 1), porque él, como muchos orientales, se fundaba puramente en el concepto carnal de la relación entre el Padre y el Hijo, y quiso explicar el mundo únicamente por el poder de *un* soberano *único*. Fuera de esto, para él Cristo es el Mesías, el Hijo de María, á quien hay que apreciar mucho, pero que no tiene derecho á honores divinos. Cristo ocupa con respecto á Mahoma la misma situación que Moisés con respecto á Cristo, pues predijo la venida del Profeta de Allah, «del sello de los profetas.» Poco á poco fué ocupando también Mahoma el lugar de Cristo, y fué representado de igual manera como mediador entre Allah y los fieles, como Cristo lo es en realidad. Allah es grande, y Mahoma es su profeta. Solamente por medio del Profeta es posible llegar á Dios, y obtener la remisión de los pecados. Nadie que crea en él, puede ser absolutamente condenado [3]. Pero Mahoma, no sólo fué enviado á los árabes, sino á todos los hombres; por eso trató de hacerse recono-

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1882, 91; Kuenen, *Volkesreligion*, 27.

(2) V. la doctrina trinitaria en Egipto, página 246. *Stud. u. Krit.*, 1888, 279; *Sura*, 5, 125; 82; 4, 169. Sobre semejantes acusaciones de los filósofos de la religión contra el culto católico de María y de los santos, véase Schell, *Gott. u. Geist.*, I, 90.

(3) *Sura*, 19, 7; 21, 14; 22, 14 y otros; *Theol. Quartalschr.*, 1882, 91; Gabrieli, *Gesù Cristo nel Corano.*

cer, por medio de embajadores especiales, de los príncipes árabes [1]. Así, fué puesto Mahoma sobre Cristo, y el valor interior de su misión reconocida como superior al Evangelio. La plegaria para pedir y suplicar auxilio, en contradicción con los principios de un solo Dios, se dirigía á su Profeta. A la hora de la oración grita el imán (santón) desde lo alto del minarete: «¡Allah ekber, Allah ekber, Allah ekber! ¡La illa la il Allah. Mohammed ressul Allah! Dios es grande. No hay más dios que Allah, y Mahoma es su profeta.»

9. Nada de milagros, ni de profecías, ni de conocimiento superior.—Mahoma no podía dar una *prueba* de su misión. No era simple modestia el reconocerse privado de la *virtud de hacer milagros;* pero el hecho de que en el Corán se repita que los árabes deseaban ver milagros de él, es también signo de que ya en sus días se notaba la falta de confirmación divina. En él se lee: «Los incrédulos creen que el Corán no es otra cosa sino una falsedad bien ideada, en la cual le han ayudado otros (esto es, los judíos)... También dicen que sólo contiene viejas fábulas que Mahoma copió, las cuales se hacía leer mañana y tarde... Y exclaman: ¿Qué enviado es este? Come y va por las calles como nosotros. Si no baja á él un ángel y le acompaña como predicador; si no se le arroja de arriba un tesoro, ó si no obtiene un huerto de donde saque su alimento, no creemos.» Respecto á esto responde Mahoma no sólo alegando las maravillas del poder divino en la naturaleza y en la creación, sino también haciendo decir á Allah [2]: «Solamente nos impide enviarte con signos milagrosos la circunstancia de que también las precedentes naciones los tildaron de engaño... No acompañamos ya á nuestros enviados con prodigios sino para infundir espanto.» Esta respuesta, no sólo es un subterfugio, sino que prueba también que, en sus últimos años, no debía ser mucha su «buena fe.» Mahoma es ya el astuto fundador de religión, tan-

(1) Wellhausen, *Skizzen*, IV, 87.
(2) *Sura*, 25, 1, 26, 1; 17, 92-96; Ullmann, *Koran*, 233.

to más conocedor de su empresa, cuanto desde el principio se hallaban reunidos en sus manos el poder religioso y el político, y consideraba la fuerza física como medio principal. Tampoco ofrece ninguna analogía con esto la contestación que Jesús da á las acusaciones contra él y contra Juan (*Mat.*, XI, 16 y sigs.), pues Jesús podía realmente decir que la sabiduría era justificada por sus obras.

Puesto que Mahoma quiso ser *hombre* y nada más que hombre (sura 6), y no reclamó ninguna virtud taumaturga, tampoco se arrogó el *don de profecía* ni el conocimiento de las cosas ocultas. Es únicamente el «primer devoto del islam,» un «buen ejemplo para los que ponen su confianza en Dios,» pero «no posee los tesoros de Allah, ni sabe antes que los otros lo que está oculto, ni se alaba de ser un ángel.» Ni tan sólo quiere llamarse «padre de los creyentes,» sino únicamente el enviado de Dios y el último de los profetas; un profeta que está más cerca de Dios que los profetas y legisladores de las demás religiones. En esto estriba su grandeza. «La concepción gigantesca de la divinidad es la que impide al islam el ensalzar á su revelador por encima del género humano, y dejarle participar de alguna manera de la divinidad, puesto que hubiera parecido una ofensa á la absoluta inaccesibilidad de esta región [1].» No es la mezquindad del profeta, sino la grandeza infinita de Allah, la que obliga al islam á tratar á su profeta como hombre, como lo es Mahoma. El se presentó como tal, pero, como se ha demostrado, tenía razón para ello.

Aunque Mahoma hace referencia á las *revelaciones* de Dios y con ello quiere quitar todo obstáculo, el concepto abstracto del monismo no fué lo que le impulsó á hacer esto. Aquel insistir sobre el poder divino y la flaqueza humana, sobre la incomprensibilidad de los arcanos de Dios y el destino arbitrariamente decretado, no podía emanar de una dirección inconscientemente estática. Para expli-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 260; Goldziher, *Moham. Stud.*, I, 5; Grimme, *Moham.*, II, 79.

carlo, debe tenerse presente la índole del fundador. El islam es incomprensible sin la personalidad de Mahoma. El despótico monoteísmo en la fe sólo es explicable donde el corazón, por otros motivos, se ha cerrado al amor del Evangelio. No sólo no se habla de una revelación ó inspiración procedente de una naturaleza superior, sino que debe uno acabar por convencerse de que es así.

10. Glorificación de Mahoma en la tradición y en la dogmática posterior.—Con todo, la *dogmática* del islam, á pesar de toda su connivencia, sostiene que Mahoma no fué llamado á causa de su perfección, sino por un acto de puro arbitrio divino. Mas la *tradición* se condujo por modo muy diferente [1]. Los sucesores sintieron la necesidad de ensalzarlo, sobre la esfera del hombre ordinario, á las regiones de lo sobrenatural y atribuirle milagros y ciencia superior. Del profeta que se había negado á sí mismo poder superior y saber sobrehumano, hicieron un *taumaturgo*, un *ser divino*, poniéndolo al igual que otros profetas, y especialmente de Cristo. Puesto que Mahoma había reprochado á los judíos y á los cristianos que interpretaban mal las Sagradas Escrituras, los sucesores trataron de demostrar que las Escrituras se refirieron efectivamente á él (*Deut.*, cap, XXIII), y aun llegaron á sostener que era el Paráclito. Pronto quedó hecho el nuevo profeta. La gran multitud no se contentaba con Dios solo, sino que también quería algo maravilloso y sobrenatural. Al principio no se creyó en la muerte de Mahoma.

Después, aun la dogmática trató de comprobar este principio especulativamente. «Aquí, como con frecuencia en otros puntos, desfiguró ella la sencillez, la total sublimidad de la idea primitiva del islam, y, con elementos musulmanes, se fabricó un filósofo de la religión mahometana [2].» Así como en el islam, mejor que en ninguna otra religión, puede distinguirse con exactitud entre el origen de la religión y su perfeccionamiento, y así como, con el

(1) Goldziher, *l. c.*, II, 1, 275, 382.
(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 264; I, 1889, 77.

orgullo propio de un advenedizo, compara su humilde origen con su soberbia elevación, así ha encontrado en él la historia de la religión un inestimable medio para poner en claro históricamente una gran evolución religiosa. Por lo contrario, el Cristianismo y el judaísmo no ocultan su verdadero origen, sino que desde el principio aparecen con el sello de lo sobrenatural.

11. **Culto de las imágenes. Peregrinaciones. Paraíso. Segunda venida de Cristo.**—Otro medio para colmar el abismo entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, y satisfacer la natural necesidad que siente el corazón de un mediador para la unión con Dios, es la *adoración de los santos*. El Corán no la conoce, pues contradice directamente á su idea del único é inaccesible Dios. No debe adorarse más que á *un* Dios, no debe invocarse más que á *un* Dios, y esto sin ayuda de imágenes. Todo *antropomorfismo* queda severamente prohibido. Ni aun en la oración es permitido alzar los ojos al cielo. El Corán no conoce el culto de ningún otro ser. Los mártires y los justos son felices en el paraíso, pero no tienen influencia sobre los vivos, no gozan de veneración (sura 9, 31). Aun en los atrios de las mezquitas todo es uniforme, sin adornos. Sólo los derviches y los ulemas (1) muertos en olor de santidad, tienen derecho á un monumento estable.

Sin embargo de esto, ¡con qué rapidez y violencia penetra en el islam la adoración de los santos, no sólo de los santones (morabitos) muertos, sino también de los vivos, como verdadera antropolatría! Verdad es que no está permitido hacer ninguna imagen de ellos, pues el islam las condena (solamente hace una excepción contradictoria con las de la Kaaba); también eran raras las reliquias, pero las capillas sobre las tumbas (kubba) de los santos que no fueron canonizados, sino elevados á esta dignidad por el acuerdo unánime del pueblo, convirtiéronse en objeto de numerosas *peregrinaciones*. Los santos eran invocados

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1840, 358.

como los más eficaces protectores de los fieles. No fué menos activa la leyenda. En la forma genuinamente fantástico-oriental, que siempre descansa en lo hiperbólico, en lo inverosímil, en lo enorme y colosal, se acumularon maravillas sobre maravillas, y se ideó una hagiología musulmana, grotesta y disparatada. Los santos se tomaron con preferencia entre los hombrés, aun cuando no fueron pocos los nombres de mujeres objeto de santa veneración. Los santos, los *walis* (es decir, los allegados, los adeptos, los amigos), desempeñan todavía gran papel en el culto del islam, especialmente en el ortodoxo Marruecos [1].

El musulmán disfruta de esta vida, pero su esperanza fatalista está dirigida á la otra, al *paraíso*, que no puede faltar al verdadero creyente. Las promesas de la recompensa en el más allá son tan numerosas en el Corán, como las amenazas del fuego eterno en el *infierno;* pero éstas se dirigen preferentemente contra los incrédulos. Los deleites paradisíacos son de especie sensual, recuerdan en absoluto los del harén. La descripción de la eterna bienaventuranza de los justos y de los tormentos infernales de los malos, fué uno de los motivos más poderosos de la divulgación del islam. Mahoma enseñó también el *regreso de Cristo* [2].

12. Moral. Buenas obras. Poligamia.—Con esto queda suficientemente definida la *moral* del islam. Está más conforme con el Antiguo Testamento que con el Nuevo. Pero ha de reconocerse que, respecto á este punto, contiene el Corán varias máximas buenas y muy bellos pasajes. Las gentes de la Meca y los licenciosos señores del desierto arábigo oyeron proclamar por boca de Mahoma la idea de que *perdonar* no es debilidad, sino *virtud*, y que con el perdón de los agravios recibidos, no se quebranta la verdadera *murawa* (virtud), sino que más bien se ejercita la suma murawa: «Sigue los caminos de Allah [3].» Se prohi-

(1) Himpel, *Theol. Quártalschr.*, 1882, 86, 206; Goldziher, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1880, 257; I, 1902, 208; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 378; *Globus*, 1897, 233; Ratzel, *Völkerkunde*, II, ² 411.

(2) Rüling, *Beiträge zur Eschatologie des Islam*, 1895.

(3) Goldziher, *Moh. Studien*, I, 17, 35; *Sura*, 3, 128; 23, 98; 24, 22.

be la cólera y la venganza. El creyente gana el paraíso por medio del perdón. Pero también debe pedir á Allah el perdón, pues Allah (en el segundo período del islam) perdona los pecados y envía abundantes bendiciones desde el cielo.

Las *buenas obras* del Antiguo Testamento, y señaladamente la protección á las viudas y á los huérfanos, se recomiendan encarecidamente. El premio y el castigo se miden según ellas. Ciertamente, entre los musulmanes (ortodoxos) ocurre lo mismo que entre los judíos: el acto externo, el estricto cumplimiento de la ley, merece y alcanza la salvación, la bienaventuranza eterna; pero apenas se aprecia la intención humilde, el arrepentimiento, el dolor de los pecados, los sentimientos más nobles del corazón, sino que se deprimen violenta y rudamente. La codicia egoísta del placer y del poseer es el único estímulo, y la sensualidad el centro de la vida moral.

Esto se ve palpablemente en la *poligamia*, la cual es suficientemente significativa con permitir mayor ó menor número de mujeres en relación con el poder del muslim, precisamente como puede tener más ó menos camellos. El Corán, según la costumbre judía (1), permite solamente cuatro mujeres, pero concede un derecho ilimitado para tener esclavas. Mahoma no puede excusarse, acerca de este punto, ni con la ignorancia de la vida religiosa ni con la de la vida moral, ya que los preceptos relativos á esto, frecuentemente repetidos, se extienden aun á los menores detalles. Su refinada descripción prueba cuán bien previó las consecuencias de esta institución, experimentadas por él mismo, y con cuánta sagacidad supo sacar partido de ella para su política.

13. Vida doméstica. Esclavitud.—Pero las prescripciones del Corán ¿no están por encima del odioso abuso de muchos pueblos musulmanes? Sí; no sólo se recomienda el buen trato de las mujeres, sino que éstas casi se elevan al mismo nivel del hombre. Los deberes del creyente para con

(1) Sepp, *Leben Jesu*, IV, ⁴ 291; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1897, 124.

su familia se igualan á los deberes para con la fe. «Para los musulmanes y las musulmanas, para los hombres y las mujeres creyentes, para los hombres y las mujeres veraces, pacientes, humildes, para los que dan limosnas, para los que ayunan, para los hombres y las mujeres castos, para los que se acuerdan con frecuencia de Dios, ha dispuesto Dios la misericordia y grandes premios» (sura 33). Pero ¿no son los abusos más numerosos que los usos, no reside el abuso en la institución? Entre los turcos «civilizados», ¿no está la mujer también sometida á la voluntad y al capricho del hombre (1)? Para ellos la mujer no es sino «receptáculo del hijo,» el instrumento de la sensualidad. Unicamente aprecian la cantidad, no la calidad. En Túnez y Marruecos se engorda á las mujeres. De esto depende la miseria de la vida familiar y la hostilidad del islam á la civilización. La vida del harén enerva á los hombres y á las mujeres. La costumbre y la fatal resignación impiden las quejas en alta voz.

Cierta hija de un sultán de Zanzibar, que fué robada del harén por un comerciante hamburgués y convertida en mujer de un ciudadano alemán, después de la muerte de su marido, publicó sus Memorias (2). Emilia Ruete elogia el islam, porque acrisola la virtud y la castidad, y condena nuestra civilización, porque sólo conduce á la incredulidad y á la bajeza. Aburrida de la pesada vida de la mujer casera alemana, echaba de menos la alegría del ha-

---

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 361. Sobre el uso de ponerse el velo, v. Baumgartner, *Weltlit.*, I, 346; sobre el manto del Profeta, I, 349.

(2) Emilia Ruete, *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, 1889; *Rev. des Deux Mondes*, I, 1889, 817, 850. Goldziher da en parte una defensa, en *Moh. Stud.*, II, 295; véase el mismo, I, 126; *Rev. des Deux Mondes*, III, 1888, 278. Ratzel (*Völkerkunde*, II, ² 36) y Socin (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, n. 16), defienden también el trato suave de los esclavos y la necesidad de la esclavitud. Fritsch, *Verunstaltungen der Genitalorgane in Orient*, «*Zeitschr. f. Ethnol.*», 1894, 445, traza un cuadro sombrío de la influencia del Islam en Africa por la vida del harén y la esclavitud inseparable de ella. Comte de Castrie (*L'Univ. cath.*, 1897, Marzo, 404), según observaciones suyas hechas en Argelia, pone la moral del islam, en lo que á la práctica se refiere, muy por encima de la del Cristianismo. Chamberlain (*Grundlagen*, 44) encuentra en la vida social y familiar de los turcos un verdadero idilio, en el cual sólo el cristiano introduce la tea de la discordia. V. también Smith, *A. T.*, 317.

rén y la holganza deliciosa de la mujer árabe. Pero sus descripciones de este presunto paraíso son precisamente una prueba concluyente de que la poligamia, la vida del harén y la esclavitud femenina, sofocan todo ideal é infestan todo lo noble. Por desgracia, donde el islam domina, es imposible corregir este lamentable estado social. Ya se intentó hacerlo, pero existe absoluta incompatibilidad de carácter entre los árabes y nosotros. Ni el tiempo, ni la política, ni los misioneros, pueden cambiar nada de esto; la antipatía existe y existirá.

Si á esto se añade la desmoralizadora *esclavitud*, que el islam tomó de la antigua época pagana, y se considera su crueldad y su gran extensión, no será posible evitar la amargura de los horribles extravíos á que está entregada gran parte de la especie humana. Es posible que en Oriente se juzgue la esclavitud de otra manera, y que el islam haya mejorado la esclavitud doméstica con preceptos morales y disposiciones jurídicas; pero esto sólo es un paliativo de la miseria, pues el esclavo y el infiel no tienen derechos. Los crueles cazadores de esclavos en Africa son musulmanes árabes; los ingleses hallaron en Egipto compañías organizadas para el comercio de esclavos. En 1883 había aún en el Cairo 32 tratantes de esclavos.

14. Venganza de la sangre. Prohibición de la carne de puerco y del vino. Oración y ayunos. Culto.— Poco puede añadirse sobre la «moral». La *venganza de la sangre* existe, á pesar del Corán. La *circuncisión* se considera como ley, aunque no está prescrita en el Corán. También está prohibido, á ejemplo de los judíos, el disfrute de la *carne de cerdo* y de la *sangre*. En el año séptimo de la Hégira prohibió también Mahoma el uso del *vino* (¿nabateos, maniqueísmo?) Aunque algunos árabes, especialmente los nómados, se abstenían ya ántes del vino [1], esta prohibición encontró gran resistencia, que todavía continuó

(1) Goldziher, *Moh. Stud.*, I, 26, 32, Kessler, Mani I, 65; Schultz, *Alttest. Theol.*, 83; Smend, *Religionsgesch.*, 153; Sellin, *Beiträge z. A. T.*, II, 1, 127, 180.

por mucho tiempo, después de la muerte de Mahoma. La poesía árabe glorificó el vino durante muchos siglos, pero el antialcoholismo llegó á ser la fuente principal de la superioridad moral de los musulmanes.

Los árabes manifestaron por la *oración* la más decidida repugnancia, y de aquí que se tomara prestada para la liturgia (incluído el Corán) la palabra cristiana «Salat.» El Corán, por lo contrario, pone la oración entre las disposiciones más originales y esenciales de Mahoma. Primeramente se prescribió tres veces y después cinco veces al día, recomendando volverse hacia la Meca, pero sin prohibir volverse hacia otros puntos (1). El *ayuno* fué impuesto especialmente para el mes de Ramadán, pero no unido con el ayuno espiritual. Esto se prueba suficientemente por la afirmación de que, durante la época del ayuno, todo está permitido de noche. ¡Con cuánta mayor delicadeza y majestad trata estas cosas San Pablo, en I *Cor.*, Cap. VII! Respecto al *culto*, cuyos usos sacrificales se limitaron, nunca se habla de pecado ni de contrición del corazón; jamás se trata de purificar el corazón, ni conseguir esta intención moral. Al contrario, todo gira alrededor de la voluntad de un dios abstracto, despótico, caprichoso. En ninguna religión se levanta un muro tan recto é inflexible entre la divinidad infinita y la especie humana débil y limitada. Los *faquires* y los *derviches*, especie de orden monástica, que salió del sufismo en el siglo XII y en el XIII (2), con sus frenéticas danzas, su extraña alimentación y sus heridas, sólo pueden ilusionar sobre el verdadero estado de las cosas, no poner remedio. La confesión, la oración, los ayunos, la peregrinación (á la Meca) y las limosnas se consideran como las cinco «columnas» de la religión (3). «El islam gira alrededor de premio y castigo, deleites sensuales y dolores físicos, poder y dominio, temor y esperanza.»

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 342, 358.

(2) Ibid., I, ³ 381. Los sacerdotes se llaman faquires (*Kath. Miss.*, 1898, 223; *Allg. Ztg.*, 1900, cuad. 91; 1903, 284); *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 8.

(3) *Sura*, 2, 180; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, V, ² 854; Grimme, *Mohammed*, II, 115; *Rev. d. Deux Mondes*, I, 1889, 839.

La ferocidad y la lascivia, esto es, la sensualidad reavivada en sus dos formas, han infestado la vida de los países subyugados por el islam. De tal modo ha barnizado con su fatalismo sensual al elemento semita, que todo desarrollo del ser libre y peculiar del pueblo, queda destruído. Es un parásito nacional; donde él impera solo, no produce sino momias [1]. Es, pues, incomprensible que Goldziher pueda hallar en esta moral el áureo medio entre el judaísmo y el Cristianismo.

15. Conducta contradictoria de Mahoma con el Cristianismo.—Mahoma no se conduce siempre del mismo modo con el *Cristianismo.* En muchos pasajes del Corán se prescribe el trato pacífico con los cristianos; en ellos no se encuentran huellas de la posterior hostilidad que llega hasta el exterminio del Cristianismo. Mahoma declara que la afirmación de que sólo una religión es la verdadera, constituye un error intolerable; que la diferencia de las religiones tiene su base en la disposición de Dios, y que sólo en la otra vida se verá de parte de quién está la verdad. A los judíos, á los cristianos y á los mahometanos, les basta vivir con arreglo á la palabra de Dios conocida por cada uno, y ponerse en condiciones de dar estrecha cuenta de sí mismos en el día del Juicio inexorable [2]. Pero el Corán tiene pasajes opuestos, muy numerosos, en verdad, que quitan fuerza á los primeros, en los cuales se prescribe formalmente la opresión y exterminio del Cristianismo (sura 9).

¿Cómo se borra esta contradicción? Si, con los sabios musulmanes, no se quiere definir la cuestión calculando como puramente casuístico el número de los pasajes, puede alegarse, en primer lugar, la *diferencia cronológica.* Pero ésta es difícil de precisar, porque sobre la sucesión de las suras sólo puede decidirse conforme á criterios internos; además, quedaría siempre por explicar el cambio de intención

(1) Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 311.

(2) *Sura*, 4, 105; 5, 21, 56; Möhler, *Ges. Aufsätze*, 362; Goldziher, *l. c.*, I, 51, 70.

de Mahoma. El período de hostilidad empieza, en general, con la huída á Medina. Puesto que los judíos, con cuyas simpatías contaba, se separaron de él, los consideró como enemigos; el traslado de la Kibla desde Jerusalén á la Meca, fué la señal de este cambio. Mahoma, á causa de su axioma general de que todas las *religiones* reveladas son verdaderas, nunca excitó á la lucha contra las religiones judía y cristiana, pero consideraba á los judíos y á los cristianos (infieles) como impostores y adversarios de su religión nacional, y en sus expediciones de pillaje mostróse particularmente feroz contra ellos. Como había entonces en Arabia numerosos judíos y cristianos, creyó prudente Mahoma no ponerlos al principio en la lista de los proscriptos. Luego es falso que el islam permita optar solamente por la muerte ó la conversión. Mas, aunque la guerra santa no tenía otro objeto sino anular el poder político de los adversarios, al mismo tiempo deshacía también su religión. Las limitaciones é imposiciones eran tales que no podía hablarse de un ejercicio «libre» de la religión. Con los éxitos crecieron las demandas, la ambición dominadora, la intolerancia; era preciso que el islam fuese la religión universal, y que la monarquía nacional se convirtiera en monarquía universal. La Historia ha comprobado también que el Cristianismo no tuvo un adversario más peligroso que el islam. Su tolerancia era más astucia política que virtud religiosa, duraba únicamente tanto como lo exigían las circunstancias, y era sólo una tolerancia en el sentido más bajo, pues los cristianos carecían de fuerza y de derechos, donde no podían ser violentamente sometidos (jenízaros). Todavía hoy no se permite abjurar el mahometismo, y los apóstatas son conminados con la muerte. La frase de Omar: «Es preciso que devoremos á los cristianos y que nuestros descendientes devoren á los descendientes de ellos, mientras exista el islamismo [1]», tiene valor

---

(1) Montet, *Les missions musulmanes au XIX° siècle* (*Rev. de l'hist. des rel.*, 1885, 1902); *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*, 1890.

aún. Los judíos, ante el odio al Cristianismo, olvidaron pronto su hostilidad al islam, y lo protegieron en todas partes contra los cristianos.

16. Progresos del islam entre los cristianos y entre los paganos.—Con esto se explica el *progreso* del islam, que todavía hoy se mantiene y se propaga por Africa, India, Tibet, China, Turquestán, Rusia y las Islas oceánicas (1). El *fondo dogmático* es tan amplio y elástico, que todos pueden poner á salvo sus ideas tradicionales; ni siquiera el carácter contradictorio del oriental se asombra de sus contradicciones. Solamente tres puntos deben ser creídos como dogmas inconmovibles: la unidad de Allah, las profecías de Mahoma, el enviado de Allah, y la resurrección en el día del juicio final. Los *preceptos morales* son tan naturales, en parte, y, en parte, tan humanos, que por este motivo se cree permitido casi todo. El admitir la poligamia y la esclavitud presta al islam, entre los orientales y los pueblos incultos, una superioridad incomparable frente al Cristianismo. La sensualidad y la dicha en esta vida y en la otra, en unión con la confianza en Allah, han elevado el fanatismo de los orientales hasta un paroxismo tal, que el desarrollo de la fuerza física despliega un brío irresistible. Los príncipes hallan en la doctrina del *fatalismo* una disculpa para sus faltas, un amparo para su despotismo, y los súbditos, un pretexto para sus pasiones, para abandonarse muellemente al curso de una vida de la cual no son dueños (2).

Pero aún hay más. Las *circunstancias* eran también propicias al islam. Los cristianos orientales, que, fuera de esto, dudaban muchas veces entre la religión material tradicional y las exigencias éticas del Cristianismo, como también

(1) *Rev. d. Deux Mondes*, I, 1888, 414; II, 1890, 77, 309; *Rev. de l'Orient chrét.*, 1897, 234; 1901, 221; Arnold, *The preaching of Islam. A history of the propagation of the Moslim*, 1896. Socin (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1897) combate su optimismo en cuanto á la elección de los medios. Ratzel, *Völkerk.*, II,[2] 413; *Allg. Missionszeitschr.*, 1888, 449, 504, 576; Münzenberger, *Afrika und der Mohammedanibus*, 1889; Saussaye, *Lehrb.*, I,[2] 392; Jansen, *Verbreitung des Islam*, 1898; *Allg. Ztg.*, 1903, cuad. 284, 286 (Genízaros).

(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1880, 324; Kuenen, *Volksrel.*, 37.

entre admitir la pura y simple humanidad de Cristo ó reducirla, á ejemplo de los docetas, á mera apariencia, estaban debilitados por numerosas contiendas gnósticas, arrianas y cristológicas, vacilaban en su fe y andaban divididos y diseminados en partidos y sectas hostiles. Según esto, Mahoma debió creer que el Cristianismo se había deshecho en sectas, ninguna de las cuales representaba la religión primitiva. El imperio griego se hallaba entonces en rápida decadencia, y dedicaba toda su atención á defenderse de los enemigos de Levante. Por lo cual no fué muy difícil al islamismo hacerse dueño del Oriente por los medios más diversos, entre los cuales no fué el más pequeño la violencia.

La devastación de las *provincias cristianas*, antes tan florecientes, en Asia, Siria, Palestina, Egipto y el norte de Africa, es un acontecimiento doloroso para el historiador cristiano; pero existe la opinión, no desprovista de autoridad, de que estos pueblos no estaban todavía enteramente maduros para el Cristianismo (Möhler [1]). Esto no es «una idea de todo punto errónea y anticristiana [2],» sino un hecho histórico. En efecto, las discordias sin fin pusieron de manifiesto que el paganismo no había salido de las masas sino aparentemente [3], y que el profundo y austero espíritu del Cristianismo no había echado fuertes raíces en todas partes. Si esto ocurría en las ciudades, ¿qué no ocurriría en el campo? Los siete escritos del Apocalipsis pueden darnos una idea de las condiciones del Asia Menor. Basta leer las descripciones de un Jerónimo ó de un Salviano, para comprender históricamente todas estas cosas. Jerónimo acusa al Oriente de haber rasgado pieza por pieza, merced al furor de los pueblos desunidos entre sí, la ves-

(1) V. también Hagemann, *Die römische Kirche*, 44; Harnack, *Dogmengeschichte*, II, 67, 474; Weiss, *Apologia*, tercera parte.

(2) Heinrich, *Dogm. Theol.*, I, ² 1881, 481. Esto no quiere decir que los cristianos y los paganos del Africa y de otras partes aceptasen el islam, no voluntariamente, sino en virtud de cruda tiranía. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1897, 123.

(3) Curtiss, *Survirals of ancient Semitic Religion in Syrian Centres of Moslem and Christian Influence*, Basilea, 1904.

tidura del Señor. En lugar de trigo sólo se ve cizaña y avena silvestre. Separadas de la Iglesia, las sectas caen en brazos del islam.

En nuestros días se cuentan en Inglaterra 137 conversos muslímicos, y los muslines consideran su religión como la religión de lo por venir. Hay judíos, paganos y cristianos que se convierten al islam; pero ningún mahometano se hace cristiano. Un mahometano de Egipto instruído en Europa, considera el islam como la religión natural, como la mejor bandera bajo la cual puede cobijarse todo el género humano, pues la religión mahometana es sumamente sencilla: el islam únicamente exige el reconocimiento de la unidad de Dios y su enviado, y además el cumplimiento de los deberes, esto es, orar cinco veces al día, guardar los ayunos del Ramadán, contribuir con la cuadragésima parte de la hacienda al sostenimiento de los pobres, y, si es posible, realizar una peregrinación á la Meca. «Esta es toda nuestra religión [1].»

17. Hostilidad del islam contra la civilización.—El islam, en el curso de su historia, conquistó numerosos *pueblos paganos*, los cuales, en su mayor parte, se hallaban en miserable estado de cultura, y todavía menos dispuestos para el Cristianismo. No sabemos, en verdad, si es permitido contar entre éstos á los pueblos del Asia central, puesto que hay muchos indicios para afirmar que antiguamente se hallaban en un grado superior de cultura, pero indudablemente es esto aplicable al Africa, al Archipiélago Malayo y al Océano Indico. Como quiera que sea, el islam es siempre mejor que aquella superstición sanguinaria con sus sacrificios cruentos y su antropofagía. En cierta manera es superior al mosaísmo, puesto que reconoce el Evangelio, nombra á Cristo con gran veneración y honra á María como madre de Jesús. En las misiones es también más constante que los judíos, que no saben hacer ningún prosélito. Su universalismo es distinto del de

(1) Kassem-Amin, *Der Aegypter*, Cairo, 1894.

los judíos, aunque no es el espiritual y moral del Cristianismo. Está en el grado de la imaginación, no en el de las ideas.

Por desgracia, la acción del islam, como presumían y esperaban algunos ilusos, tampoco sirve hoy de preparación para el Cristianismo. Por lo contrario, los pueblos conquistados por el islam están, en general, perdidos para las misiones. Los árabes, como enemigos acérrimos del Cristianismo, son en todas partes encarnizados adversarios de la misión católica (1). Con el islam se inoculó á los pueblos el odio á los cristianos; el siglo XIX ha dado tristes pruebas de ello. En Julio de 1860, con el beneplácito de Achmed Bajá, gobernador general de Siria, se promovió en Damasco una matanza que costó la vida á 30.000 cristianos. Armenia y Creta ofrecen el mismo ejemplo. Ha de reconocerse que es un gran progreso el que los pobres salvajes se eleven á la adoración de *un* verdadero Dios y que ganen en cultura material y en unificación política (2); pero todavía queda mucho por hacer. No sólo no se rechaza la poligamia, sino que se sanciona. Se ensalza, en lugar de debilitarse, la voluntad despótica en la vida de familia y del Estado. Con esto se abre de par en par la puerta á las pasiones, y el fanatismo que inspira el islam á todos sus secuaces, cuida de lo demás. Todos los viajeros, todos los misioneros están de acuerdo respecto á los horrores abominables de los musulmanes en Africa. Es posible que, una vez relajado el lazo político con el Sultán, el islamismo, que nació y creció estrechamente unido á la política, suavice algo el ciego fanatismo; pero hasta ahora han podido abrigarse pocas esperanzas. Aun la muy elogiada introducción de la cultura en el Sudán occidental se ha visto dolorosamente desvirtuada por los modernos acontecimientos. La clemencia y la humanidad sólo pertenecen al Cristianismo.

(1) Ohrwalder, *Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjarige Gefangenschaft dortselbst*, 1892; Birks, *Life and correspondence of. Th. v. French, first bishop of Lahore*, 1895; *Rev. de l' Orient chrét.*, 1901, 488.

(2) Ratzel, *Völkerk.*, II, ² 416; A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 239.

No hay duda en que los árabes han desempeñado gran papel en la *civilización* y en la *ciencia* (1). Desde Persia (Bagdad), con ayuda de la filosofía griega y las cifras y números indos, llevaron al cabo una renovación de las ciencias, que tuvo profunda eficacia en Europa agitada por conmociones populares. Egipto y España fueron focos de ciencia. Difícilmente puede rechazarse en verdad la tradición del incendio de la biblioteca alejandrina por Amru, aunque la noticia se apoye en el único testimonio de dos escritores que vivieron 580 años más tarde, ya que también después de la conquista de la ciudad de Madain (636), los mahometanos mandaron arrojar al río la riquísima y valiosa biblioteca de los persas; con todo, las siguientes generaciones no imitaron la conducta de aquel conquistador. Mientras que los invasores germánicos no se civilizaron sino después de la inmigración, los árabes llevaban de su patria, no sólo su religión, sino también un idioma perfectísimo y las joyas más delicadas de la poesía. Alejandro de Humboldt dice que «fueron los verdaderos fundadores de las ciencias físicas.»

Esto no obstante, semejantes alabanzas han de aceptarse con *reservas*. Es indudable que los árabes, ó entre ellos los muslimes no árabes, pues la escritura y la ciencia eran poco accesibles á los árabes propiamente dichos, hicieron grandes progresos en Medicina, Matemáticas, Astronomía y Geografía; pero las ideas fundamentales son greco-indas, y además, esto ocurrió sólo en Persia y en España, donde ya existían otros elementos al progreso. Por consiguiente, les corresponde el gran mérito de haber propagado y transformado estos conocimientos, pero la originalidad no era su fuerte. Cuando las obras de los antiguos se convirtieron en patrimonio de Occidente, hiciéronse superfluos estos puntales (2). Humboldt se ve también obligado á con-

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, 2 369; Baumgartner, *Weltlit.*, I, 366; *Nat. u. Offenb.*, 1902, 662.
(2) Baumgartner, *Weltlit.*, I, 375, 393; Weiss, *Apol.*, III, 3 544; Stein, *An der Wende des Jahrhund.*, 1899, 78, 88.

fesar que si se preguntase en qué estado estaría nuestra civilización actual si los árabes hubieran continuado siendo los únicos poseedores de la ciencia, y se hubieran extendido por modo estable en el Occidente, no sería muy lisonjera para ellos la contestación. Es verdad que los árabes eran poéticos, pero jamás hubieran podido producir obras de la sublime poesía y del genio creador de que hace alarde la edad de oro de nuestra civilización europea. La población cristiana en Córdoba y Granada contribuyó esencialmente al perfeccionamiento literario y artístico. Pero si, á pesar del Corán, alcanzaron los árabes tal período de florecimiento, los turcos, guiados por el Corán, despreciaron la cultura y la deprimieron en dondequiera que pusieron el pie. El Corán es principio y fin de la instrucción y de la ciencia. (1).

18. Odio al Cristianismo.—Ahora ya puede decirse con seguridad que si en la *Iglesia* no morase una *fuerza divina*, no hubiera podido resistir á los poderosos ataques de la sensualidad desenfrenada y de la fuerza bruta. Si, á pesar de todo, ha triunfado del islam, como un día triunfó del imperio romano; si ha salvado la cultura y la moral de las invasiones de los bárbaros, de lo que nadie puede dudar, dado el estado actual del islam, estacionado y enemigo del progreso, es ciertamente obra de Dios. «En lugar de decir: si Mahoma triunfó, también Cristo pudo haber triunfado; debe decirse: Si Mahoma triunfó, debió anonadar al Cristianismo, si no hubiera estado sostenido por una fuerza divina (2).» La frase de Darwin respecto á la selección de las razas caucásicas civilizadas, no es aplicable aquí. Las razas caucásicas civilizadas no hubieran vencido tan «de plano»

(1) Renán, *Der Islam und die Wissenschaft*, 1882; Schwicker, *Peter Pazmany, Kard-Erzb. u. Primas von Ungarn und seine Zeit.*, 1888, 2; Ratzel, *Völkerk.*, III, 150; *Stimmen aus Maria-Laach*, 1, 1896, 46; *Rev. d. Deux Mondes*, I, 1889, 832; II, 1890, 332; *Science cath.*, 1891, 611; Simonet, *L'influence de l'élement indigène dans la civilisation des Maures de Grenade (Compte Rendu du 3e Congrès scientifique intern. des cath. tenu à Bruxelles*, VII, 1894, 270); *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 113.

(2) Dods, *Mohammed, Buddha und Christus*, 7 1893; Pascal, *Pensées*, 2, 12, 10.

á los turcos, si no hubieran estado inspiradas por la fuerza de la fe cristiana.

He aquí la situación histórica. Arabia, Siria, Persia y Palestina se rindieron rápidamente á los golpes del islam. Desde Africa penetró triunfante en España y Francia, y aun en Italia. El Asia Menor, Grecia y el imperio griego cayeron víctimas de él, lo mismo que los Estados balcánicos y Hungría. En 1683 se hallaba delante de Viena con formidables fuerzas. ¿Y hoy? ¿A quién espanta ya el «enfermo?» Verdad que su vida se manifiesta más fuerte de lo que muchos imaginan, pero la mayor culpa la tiene la emulación de las potencias. Si no fuera por la dificultad que entraña el reparto del botín, hace largo tiempo que no existiría en Europa. Científica y religiosamente se halla también el islam muy cerca de la disolución. No sólo está dividido en más de 60 sectas ó direcciones dogmáticas y jurídicas (1), cuyo lazo de unión es extremadamente débil, sino que el racionalismo y el panteísmo han atacado fuertemente sus principios fundamentales. Los wahabitas quieren restablecer en Arabia el islam puro, sin adoración de santos, sin adorno de sepulturas, sin sufismo (mística), con toda su inflexible rigidez y oposición á todas las innovaciones, aun contra la imprenta, el tenedor y el cuchillo; pero con esto sólo prueban la incapacidad del islam para la cultura y la civilización (2). Los persas no reconocen al Sultán, pues son schiitas (partidarios de Alí), y los demás musulmanes, sunnitas (3). En vano se espera en un *Mahdí*, en

---

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 24; II, 1892, 129.

(2) Goldzieher, *Moh. Stud.*, II, 23, 368; Dillmann, *Verfall des Islam*, 1876. Véase en *Rev. d. Deux Mondes*, III, 1890, 86, una viva descripción de los pueblos de los Balkanes. Sobre las desgraciadas condiciones de Marruecos, véase ibid., II, 1888, 670. V. también Pichón, *Der Einfluss des Islam auf das häusliche und politische Leben seiner Bekenner*, 1881; Fournel, *Le Christianisme et l'Islame*, 1886; Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*, 1896; Socin, *Die soziale Zustände der Türkei und des Islam*, «*Grenzboten*», 1896; Nallino, *Le odierne tendenze dell'Islamo*, 1902.

(3) Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 365, 378, 393; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XI, [2] 991.

un Mesías [1]. Sus ideas mesiánicas son todavía más groseras que las de los degenerados hijos de Israel. El islam es un remozamiento insuficiente, nunca será una religión universal, aunque así lo esperan los muslimes, que cuentan 282 millones de creyentes, si bien las estadísticas sólo dan 242 millones, y aun con alguna exageración. Las nuevas polémicas de los sabios mahometanos contra el Cristianismo tampoco pueden infundir en el islam un nuevo espíritu, y no es de esperar que de la unión del islam y de China con el Cristianismo, nazca la cultura [2].

(1) *Une apologie de l'Islam par un sultan de Maroco*, «*Rev. de l'hist. des rel.*», I, 1903, 175, 192.
(2) Macdonald, *Developement of Muslim Theol.*, 1903, 6.

CAPÍTULO XIII

Los pueblos en estado de naturaleza

1. Descripción general.—2. Productos de degradación.—3. Fetichismo, deificación de la naturaleza, panteísmo. Creencia en un ser supremo, en los espíritus y en la supervivencia después de la muerte.—4. Culto de los antepasados y creencia en fantasmas. Hechicería.—5. Totemismo.—6. Religión del temor. Sacrificios y plegarias.—7. Cosmología.—8. Escatología.—9. Moralidad rudimentaria. Nociva influencia de la civilización.—10. Triste y sombrío destino.—11. Característica general.—12. Retroceso espiritual y moral. Los pueblos civilizados de América en relación con los pueblos salvajes. Pueblos primitivos mongólicos. El camanismo.—13. Eusebio, Prudencio, los folkloristas.—14. Indogermanos, semitas y turanios. La unidad de Dios.

1. Descripción general.—Por pueblos en estado de naturaleza se entiende aquellos pueblos que están sujetos á la naturaleza ó que dependen de ella más que los pueblos civilizados (1). Su género de vida, su fondo espiritual y su situación moral, hállansen influídos esencialmente por su dependencia de la naturaleza. Lo mismo ocurre con su religión. La *religión de los pueblos de naturaleza*, los cuales, con su concepto de la divinidad, permanecen más ó menos subordinados á la naturaleza, y carecen casi totalmente de la conciencia ético-religiosa, está en el grado más bajo, aunque no es fácil señalar un límite riguroso entre pueblos cultos y de naturaleza, entre pueblos civilizados y no civilizados, y sus religiones.

El moderno naturalismo y el evolucionismo ponen á estos «salvajes» en el principio de todo el desenvolvimiento de la especie humana, en el principio de la evolución de algunos pueblos. Por lo contrario, la «filosofía» del siglo XVIII, partiendo de su interpretación estética de la «pura naturaleza» frente al género humano corrompido, y de conformidad con antiguos precedentes (Montaigne), consideró

---

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, ² 13; II, ² 414.

al hombre primitivo como el ideal de inocencia y pureza de la familia humana. Este ideal se ha abandonado hoy enteramente, pues desde que se ha conocido de cerca la vida de los pueblos naturales de África y de las Islas Oceánicas, se ha desvanecido totalmente la ilusión. Ningún hombre razonable cree ya que el hombre nazca del todo bueno, y la teoría de Rousseau y la filosofía del siglo XVIII se juzgan ya como una de las mayores tonterías. Además, es dudoso que, dada su índole y sus estudios, Rousseau se decidiera á ensalzar á los salvajes sólo para censurar la perversión de los revolucionarios franceses; y también quedaría en la duda este estado negativo, á pesar de haber combatido á Montaigne.

2. Productos de degradación.—Estos «hombres de naturaleza» no pocas veces son *animales sumamente inteligentes y sensualmente refinados*, dominados en todas partes por las más odiosas pasiones (1). No viven en paradisíaca inocencia, ni en patriarcal libertad, ni en la paz de los bienaventurados. Usos y costumbres, ambición y crueldad, ejercen no pocas veces en ellos irresistible tiranía, que hacen aún más deplorable su vida, digna de lástima. Lo pasado produce gran influencia en la totalidad de las costumbres (2). La moda, el uso, es un verdadero tirano en los pueblos de naturaleza. De esto se infiere que ya no hay hombres de naturaleza, hombres primitivos, sin cultura, en el sentido de la teoría de la evolución. «En el salvaje no todo es salvaje», ni todo fué salvaje. Sólo es hombre de naturaleza en cuanto se satisface con lo que la naturaleza le ofrece, pero no inculto, ni semicivilizado. Los pueblos naturales no están peor organizados corporalmente, é intelectualmente son muy ingeniosos, pero también muy deprava-

---

(1) W. Schneider, *Die Naturvölker*, I, 1885, 3; Rocholl, *Philosophie des Geschichte*, II, 423, 515; *Rev. d. Deux Mondes*, I, 1889, 287.

(2) Saussaye, *l. c.*, I, 25; M. Müller, *Natür. Rel.*, 146; Ratzel, *l. c.*, 1,[2] 13, 36, 315. Humboldt (*Kosmos*, II, 147) deja la cuestión indecisa. Carlos von den Steinen (*Unter den Naturwölk. Zentralbrasilieus*, 1894) ve en esto un pueblo salvaje todavía prehistórico. V. *Alleg. Ztg.*, 1894, cuad. 113; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1902, 259.

dos y decaídos. Son momias de pueblos, petrificaciones, productos de degradación, incapaces de todo progreso, puesto que no tienen ya energía, ni historia, ni tradición. Cada individuo y cada tribu debe empezar de nuevo. Como no están organizados, no ofrecen puntos de apoyo al fomento de la cultura. «En esto, si no engaña todo, estriba la razón de la diferencia profunda de los pueblos [1].»

Pero tienen idioma, religión, moral, inventos. Por éste motivo, ni viven en el estado primitivo ó de infancia, ni deben confundirse con los pueblos anteriores á la civilización. Tampoco han de considerarse como primitivas sus actuales ideas y costumbres religiosas. Verdad es que en esto se hallan los negros más estacionados, pero también se ha encontrado en ellos un cambio progresivo del lenguaje, del propio modo que una mitología religiosa, lo cual presupone un amplio desenvolvimiento. Esto ocurre especialmente en muchos pueblos polinésicos, pues su lengua mitológica y religiosa muestra «numerosas huellas de un largo pasado, es decir, tanto de lo que ya se ha petrificado, de lo que ha caído en desuso, de lo que se ha hecho incomprensible, que en comparación de ello la lengua védica puede llamarse primitiva. No podemos participar de la opinión de que las ideas de las tribus salvajes, sencillamente porque son ideas de pueblos salvajes, podrían transportarnos á un pasado más remoto que las ideas de los pueblos civilizados. Estos presuntos salvajes, en cuanto nosotros sabemos, no son ni un día más viejos ni más jóvenes que los actuales habitantes de India, China y aun de Inglaterra, y probablemente han tenido que pasar por más alternativas y transformaciones que nuestros propios ascendientes, á menos que admitamos que precisamente por una providencia especial han permanecido en el mismo escalón, ó que han sido conservados en espíritu especialmente para los futuros antropólogos;» así habla M. Müller.

Una investigación histórica imparcial debe reconocer

(1) Ratzel, *Völkerk.*, 1, [2] 20; Schültze, *Psychologie der Naturvölker*, 1900; Lalande, *L'idée directrice de la dissolution*, 1898, 259.

que entre la opinión de los evolucionistas, que quieren ver en todo únicamente la evolución desde el estado primitivo más bajo hasta la cultura más elevada, y el desmedido supernaturalismo, que sólo quiere hallar en todo una degeneración retrospectiva, debe buscarse el término medio en el cual resida la verdad. Ante todas cosas, es preciso distinguir la cultura religioso moral de la civilización exterior, pues ambas no caminan juntas; puede aparecer un retroceso en aquélla, mientras que en ésta se realice un progreso, porque los estímulos externos obran muy distintamente en ambos terrenos. Pero también los apuros materiales y el descenso de una prosperidad anterior de la evolución social y política, pueden compeler al estacionamiento y al retroceso á aquellos pueblos naturales encerrados por los inmigrantes, mejor acondicionados, en las tierras extremas de los continentes.

3. Fetichismo. Deificación de la naturaleza. Panteísmo. Creencia en un ser supremo, en los espíritus y en la supervivencia después de la muerte.— Ya hemos defendido [1] la tesis de que ninguno de estos pueblos carece de *religión*, si bien por la falta de examen y conocimiento exactos de su vida religiosa es muy difícil definir su religión. Temen comunicar sus ideas religiosas al extranjero instruído, ni saben indicarlas con exactitud, porque, antes sueñan que piensan. Todas las clasificaciones se han declarado insuficientes. El fetichismo, el animismo, el totemismo han llegado á ser un peligro para la ciencia de la religión, á causa de su abuso, siendo así que, en su significación primitiva, no ofrecían inconveniente alguno. Si se admiten los tres grados de desarrollo conocidos: fetichismo, deificación de la naturaleza y panteísmo sistemático [2], será preciso colocar bajo esta rúbrica así las religiones naturalistas como los pueblos cultos. Algunos sabios ponen

(1) *Apol.*, I, cap. III.
(2) Drey, *Apol.*, II, 71. Sobre el fetichismo, etc., v. M. Müller, *Natürl. Rel.*, 154; Gloatz, *Arten und Stufen der Religion bei den Natürvolkern*, «*Zeitschr. f. Missionskunde*», VII, 4; Grüneisen, *Ahnenkult*, 196; 245; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1897, 208.

también en esta lista á los fenicios, é incluyen á los pueblos cultos de América, en cuanto «bárbaros», en la misma categoría que los «salvajes.» Por este medio se llega al menos á un efímero contacto entre las dos grandes clases y se reconoce lo muy insegura que es una rigurosa gradación, ora parta de arriba, ora de abajo.

En general, puede considerarse como religión de los pueblos de naturaleza la fe en un *ser supremo*, que se busca más fuera que dentro de la naturaleza y de sus formas, en cierta *supervivencia después de la muerte*, y en los *espíritus*, con preferencia en los malos (1). Aquel ser supremo, llamado Nsambi por los negros, y también Beza y Kabezia, se representa en diversas figuras, pero nunca como hombre, sino siempre como superior al hombre. Como tal ser, en su forma abstracta, según cosmogónicamente se personificó en la única idea de creador del mundo, es incomprensible para los salvajes, y, puesto que no se preocupa de los hombres, no goza entre ellos de ninguna suerte de veneración. Tampoco se exceptúa de esto el *Gran Espíritu* de los indios. No ha de concebirse tan idealmente, como ocurre frecuentemente, ni tampoco menospreciarlo tanto como hacen los modernos evolucionistas (2). Se le llama Manitu (entre los algonquines, Oki entre los huroneses é iroqueses), lo que etimológicamente significa el más allá, y designa todo lo que es más elevado que el hombre. Dios es el Manitu bueno, y el diablo el Manitu malo, sin contar otros muchos. La palabra se conoció por primera vez merced á los misioneros en el siglo XVII, y la idea del Gran Espíritu quedó definida en sentido cris-

---

(1) Schneider, *Die Naturvölker*, I, 97; *Religion der afrikanischen Naturvölker*, 1891, 9, 28; *Kath. Missionen*, 1888, 57, 143; 1889, 210; 1890, n. 3; 1893, 60; *Stud. u. Krit.*, 1890, 236, 287; 1892, 162; *Archiv. f. Anthropol.*, 1895, 1; Dorner, *Religionsphilos.*, 58.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, I, 2 31; Ratzel, *Völkerkunde*, I, 2 13, 36, 679; M. Müller, *Natürl. Rel.*, 128, 291; Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, moeurs, usages et costumes*, 1901; Piolet, *La France au dehors, Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*. V. *Missions d'Afrique*, 1903. Conard, *The idea of God Held by North American Indians: Americ. Journ. of Theol.*, 1903, 635; *The cath. Univ. Bull.*, 1904, 50, 225.

tiano. El sol se considera como personificación del Gran Espíritu ó de su esposa, y es, por tanto, adorado. Entre los polinesios, *Mana* es el poder sobrenatural, diferente de todas las fuerzas que obran en la naturaleza, y se conquista su favor mediante la oración y los sacrificios. Puesto que esta expresión se halla difundida por todo el Océano, debió existir antes de la separación de las tribus polinésicas. Y puesto que la misma sirve para negros y para indios, es muy verosímil que entrañe un alto concepto de Dios. Froberger admite tres elementos en las religiones de los negros del interior de Africa: 1. Adoración de un ser supremo con los nombres de Creador, Ser, Supremo Ser, Yo, Cielo, etc.; 2. Adoración de los espíritus que dominan las fuerzas naturales; 3. Culto de las almas y de los antepasados.

4. **Culto de los antepasados y creencia en fantasmas. Hechicería.**—Las ideas de los salvajes, como las de los niños, quedan reducidas á lo individual, y lo buscan en el mundo visible. Con esto se explica el *fetichismo*, que domina señaladamente en los africanos del Oeste, y que también está bastante difundido en América y Oceanía. El fetiche no es simplemente una cosa de la naturaleza, sino un objeto habitado por un espíritu. Aunque no procede del *culto de los antepasados* ni de la *fe en los espíritus*, tan generales en el Africa oriental y meridional, ha sido fomentado esencialmente por esto (1), ya que la adoración de los antepasados, á los que se erigen estatuas, se practica casi en todas partes. Pero en ningún lugar está el fetichismo solo, aunque el hijo de la naturaleza es muy propenso á transformar en fetiche todo lo que está enlazado con el objeto de su fe. El fetichismo y el culto de las almas se consideran como especies de animismo.

(1) Gloatz, *Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte*, 1883, 278. Sobre las clases y los grados de los pueblos de naturaleza, *Beitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1900, 16; Schneider, *Der neure Geisterglaube*, 2 1885, 25, 36, 124; Froberger, *Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der «vorausfekungslofen» Völkerpinchologie*, 1903, 41; *Globus*, 1904, 7.

Puesto que el salvaje lo refiere todo al ser divino, á los espíritus y á las almas de sus mayores, el ente divino aparece como portador de venturas y de desgracias. Pero la felicidad y el infortunio vienen al hombre por obra de la naturaleza. ¿No es, pues, muy natural que el hombre primitivo haga de los objetos naturales el asiento de la divinidad y de los espíritus, y los considere como fetiches? Cuanto mayor necesidad tiene de auxilio en la lucha con la naturaleza, tanto más propenso se muestra en acudir á los espíritus, y á expulsar á los malos por medio de conjuros, porque los malos espíritus ocupan su fantasía más que los buenos. También los romanos sacrificaban en primer lugar á los dioses enemigos, para evitar perjuicios, y después á los amigos, para conquistar su protección. Sin *talismán* (esto es, el fetiche preparado por los hechiceros, fetichero, ganga, chitome), ó una bolsa de medicina, ó un amuleto de la piel de un animal cazado, no se aventuran muchos negros á empezar la jornada ni á entrar en batalla. El negro cree asegurar la ayuda del fetiche entrando en tratos con él, ó con la astucia ó con la violencia. En los apuros, acude la multitud á los camanes (¿de origen tungúsico ó de Sramana?), á los sacerdotes fetichistas, á los médicos; pero si falla su arte, corren el riesgo de verse tratados con tanto desprecio como los fetiches impotentes. El *arte* ayuda también en esto á la naturaleza; ciertos objetos se consideran como más á propósito para la influencia divina, y se arreglan para ello.

5. **Totemismo.**—Que el salvaje respete como dioses á estos fetiches naturales ó artificiales, en el fondo es un error fácil de explicar. Sin embargo de ello, las piedras, los árboles, las plantas, los animales, etc., aunque se adoren en cabañas y templos, nunca se consideran como verdaderos dioses, sino como manifestaciones ó instrumentos del ser supremo. El hombre, aun en el culto de la naturaleza, debe *personificar* á su Dios como su propio yo, y lo imagina concreto é individual [1]. El que cree en fantasmas

(1) Schneider, *Naturvölker*, II, 370. En cuanto á chamanismo, v. Rekler,

puede relegar á segundo término la adoración de la divinidad; pero esto es un retroceso, no el principio de la religión. También ha de considerarse como una aberración el *totemismo* (*ote* = ¿distintivo de tribu?), muy difundido especialmente en los pieles rojas, junto con la zoolatría y cierta especie de metempsícosis. Algún animal ó algún objeto inanimado, aparecidos en sueños, como Oki ó Manitu, se convierte en Totem, y entre los australianos en Kobong, es decir, en preservador del individuo, y después en distintivo de la tribu, y quizás en tronco del linaje, y más generalmente en morada de un antepasado, por lo cual recibe honores divinos. El animal (ó una planta) se respeta generalmente mucho (¿prohibido comerlo?), y, por razón de su genio, se considera como protector del linaje. Pero como se adoran, y, sin embargo de ello, se devoran animales selváticos y otros animales y plantas que no tienen relación con los antepasados, queda expresada, en general, una relación amistosa con la naturaleza sin Totem. De un animal cualquiera puede hacerse un Nagal, un Manitu, un Tamanitu para una tribu, y unirlo con el culto de los antepasados. El totemismo no es un estadio preciso entre el animismo y el espiritismo, pues no se deja ver en los pueblos arios, en general, y falta también en muchos pueblos primitivos.

Con esto se da la mano la institución del *matriarcado* (Australia, Melanesia, América). El parentesco se rige por las mujeres (poliandria), y está prohibido el matrimonio entre personas del mismo Totem y Kobong (exogamia) (1). La unión de ambas instituciones prueba que no es válida, como quieren algunos, la conclusión de que impera el ce-

---

Mani, I, 314. En cuanto al totemismo, M. Müller, *Anthropol. Rel.*, 119; Borchert, *Animismus usw.*, 1900; Kapletal, *Otemismus*, 1901; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1897, 321; *The cath. Univ. Bull.*, 1904, 55.

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, 2 108, 140, 341, 402, 475; Starcke, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung*, 1888, 18; Scheineder, *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstsein*, 1895, 75; Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaftslehre*, 1896; Mucke, *Horde und Familie in ihrer geschichtl. Entwickl.*, 1898. Sanconiatón (Eusebio, *Praep. evang.*, 1, 10, 9) atribuye á los antiguos fenicios el matriarcado.

libato; tampoco puede hablarse de un comunismo sexual. Por lo contrario, las investigaciones modernas han demostrado que las opiniones fantásticas acerca de la promiscuidad en la sociedad primitiva y en el matriarcado ó filiación por las mujeres, subsiguiente á este estado, son, aunque fácilmente creídas, exageradísimas, y, en su mayor parte, sin consistencia. La promiscuidad general de sexos es incompatible con todos los estados sociales. Ahora bien, aun en los pueblos más salvajes hallamos algún lazo social. Hasta ahora no se ha encontrado un pueblo en el que sea enteramente desconocido el matrimonio. Los evolucionistas sostenían que no se han hallado matrimonios entre los pobladores salvajes de las islas Andamanas, pero se ha demostrado que, por lo contrario, en ningún sitio es quizá tan respetado el matrimonio como allí. La circunstancia de que la filiación se determine muchas veces por la madre, tampoco es prueba en favor de la poliandria, ni de que la agnación, es decir, la filiación por el padre, demuestre el desconocimiento de la maternidad. Naturalmente, el hijo se une más estrechamente con la madre. Puesto que no es el placer, que además puede quedar también satisfecho, el que ocasiona el matrimonio, sino los cuidados, nutrición y educación de los hijos, «según todas las probabilidades, fueron monógamos los primeros matrimonios.»

6. Religión del temor. Sacrificios y plegarias.—La religión natural se incluye entre las *religiones del temor*, porque predomina el miedo á los siniestros fenómenos de la naturaleza, á los que el hombre salvaje está más expuesto que el hombre civilizado. El fetichismo y la hechicería deben servir para vencer las fuerzas enemigas por medio de potencias diabólicas. La *adivinación* está ligada con la hechicería. Las *ofrendas* á los malos espíritus son numerosísimas; en cambio, la oración es muy rara. «Nada saben los negros de plegarias á Dios ni al diablo» (Ratzel). Porfirio observa, por lo contrario, que los dioses malos se aplacan con sacrificios, y los buenos con la oración. En la

religión semítica, el creyente, á diferencia del mago y del agorero, acude á su Dios como á un ser amigo y caritativo. Entre los indios y los pueblos primitivos polinésicos, se encuentran la oración y el sacrificio. Los pahasias del Himalaya sacrifican al diablo, pero no al Dios bueno (Bagwán). Se escogen las ofrendas ó sacrificios más crueles (víctimas humanas, en unión con la antropofagía) (1), para aplacar á la divinidad ofendida y encolerizada. Pero del hecho de que los salvajes, por lo segular, no escojan las mejores cosas, sino delincuentes y prisioneros para los sacrificios cruentos, se deduce que el egoísmo domina en este modo de obrar. Por muy imperfecta y supersticiosa que sea la religión de algunos pueblos negros, es cierto que todos conocen un ser supremo, pero no se preocupan de él; generalmente desatienden á los espíritus buenos y sacrifican en honor de los malos; no conocen estatuas de ídolos ni templos, y consideran el sol, la luna y las estrellas como emanaciones de la divinidad. Con todo, entre esta multitud de errores se ve un granito de verdad. La luz de la antigua religión heredada, no está enteramente amortiguada por el culto de la naturaleza y la superstición (2). La unidad primitiva de un Ser Supremo trasluce todavía, y, como en todas partes, se manifiesta la idea de Dios con suma claridad en la Creación y en la conservación del mundo.

7. Cosmología.—Los pueblos salvajes se arreglan á su fantástica manera los *enigmas del mundo y del hombre*, aunque no sin antiguas reminiscencias é ideas ajenas; no se inquiétan por lo pasado ni por lo futuro, y, lo mismo que los niños, no dirigen sus sentidos y sus esfuerzos más que

(1) Schneider, *Religion d. afr. Naturvölk.*, 118, 208; *Kath. Miss.*, 1898, 208, 268; 1899, 82, 94. Sobre la brujería, v. Schneider, *l. c.*, 172; Ratzel, *l. c.*, I,[2] 51, 63, 208, 355, 436, 583; *Kath. Miss.*, 1892, 161; 1899, 121; Teichmüller, *Religionsphilos.*, 151, 235.

(2) *Kath. Miss.*, 1887, 51; 1891, 154: 1896, 263; Saussaye, *Lehrb.*, I, [2] 31; Chavanne, *Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaat*, 1887; *Allg. Ztg.*, 1887, n. 223, cuad.; Quatrefages, *Les Pigmées*, 1887; Ratzel, *l. c.*, I, [2] 36, 173; Schröder, *Wessen u. Ursprung. d. Rel.*, 17.

á lo actual. No faltan entre ellos *leyendas de la Creación*, bastante numerosas y algunas muy perfectas. Especialmente entre los americanos, se elogia mucho el desarrollo relativamente elevado de estas ideas religiosas. Los *mitos de la creación, del diluvio y de la civilización*, se encuentran, idénticos en substancia, en todas partes de América. El Espíritu Supremo es creador, y creador, según algunos, «por medio del pensamiento y de la voluntad;» en él ve M. Müller el Logos griego, el Logos seminal de los estoicos. El mundo fué arrebatado al elemento enemigo de las aguas. El hombre ha brotado de un árbol ó ha salido de las cavernas, pero Dios lo elevó á la dignidad humana (1). También en muchos *pueblos negros* domina la creencia en un Dios supremo, en el Creador del mundo, reminiscencia del monoteísmo, que difícilmente se suplanta enteramente en ningún sitio. Algunas leyendas de la Creación recuerdan directamente la narración bíblica.

De Nueva Zelanda y Hawai se refiere (2) que sus mitos de la Creación se parecen á los himnos órficos y á los védicos. Bastián pregunta: «¿Ha peregrinado por allí algún Anaximandro ó algún Pitágoras disfrazados?» Los polinesios nos ofrecen los fundamentos de las posteriores mitologías. Desde la misteriosa obscuridad en el principio de las cosas, á la que sigue el entrecruzamiento de las fuerzas madres y el conato hacia la forma, hasta el origen de la luz (*Ao*) y del universo, con la separación del cielo y de la tierra, bosquejan en sus himnos y tradiciones un cuadro de la Creación. Pero también en ellos como en los demás pueblos naturales, se observa un decaimiento hacia lo peor.

8. Escatología.—Respecto á la *vida después de la*

---

(1) Schneider, *Naturvölk.*, II, 374; *Kath. Miss.*, 1892, 75; Ratzel, *Völkerk.*, I,[2] 54, 75, 573. Sobre los negros, v. Schneider, *Rel. d. afr. Naturvölk.*, 67, 76; *Kath. Miss.*, 1890, n. 3; *Arch. f. Rel.*, 1904, 477.

(2) Schneider, *Naturvölker*, II, 370; M. Müller, *Theosophie*, 376; *Natürl. Rel.*, 126; Ratzel, *l. c.*, I,[2] 48, 177, 285; *Kath. Miss.*, 1891, n. 10; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 1; Bastian, *Vorgeschichtl. Schöpfungslieder in ihren ethnischen Elementargedanken*, 1893; *Die samoanische Schöpfungssage*, 1894; *Archiv. f. Anthropol.*, 1895, 196.

muerte, se aprecian como rasgos comunes: la distinción de un cielo en oposición al infierno, la de los malos y los buenos espíritus, y el destino dependiente del género de muerte. Por lo regular, se interpreta aquella vida por su analogía con la presente. De aquí que se pongan en la tumba, al enterrar los muertos, los objetos necesarios; y no pocas veces se mandan también á la tumba de los caudillos su séquito de mujeres y esclavos, dándoles una muerte violenta, si es que no se entierran vivos. Las almas buenas vuelven de las selvas á la tumba para comer y beber. Las almas de los malos están condenadas al castigo, pero no se dice en qué consiste éste. M. Müller trata de demostrar, por lo contrario, que precisamente de esta costumbre de quemar, ó de enterrar con los muertos, armas, alhajas, utensilios y frascos medicinales, y aun mujeres y criados, para dar algo á las personas amadas que han fallecido, se formó (entre los oceánicos) aquel concepto de la vida de ultratumba. Ratzel no ve premio ni castigo en el más allá, sino solamente una organización social. Los ancianos con frecuencia son muertos y devorados por sus propios hijos [(1)], ó enterrados vivos, y ponen precisamente en los hijos la obligación de cumplir este deber, porque la situación en la otra vida depende de aquella en la cual se hallaban al tiempo de morir, y porque es necesario un largo viaje. Alberto Magno refiere que en los límites de Sajonia y Polonia vió con sus propios ojos las sepulturas de padres que habían sido muertos por sus hijos, compadecidos de su ancianidad. La *sepultura* se considera como *sagrada* y se protege contra la profanación. La muerte y la enfermedad, en opinión de los negros, no son consecuencias de causas naturales, sino producidas por malos hechizos, de suerte que se trata de averiguar cuál es el autor de ellas con ayuda de los hechiceros. Una bebida venenosa sirve de *ordalia* [(2)] (juicio supersticioso). La creencia en brujas

(1) Tertul., *Apol.*, 9; Oríg., *C. Cels.*, 5, 34, 36.
(2) *Kath. Miss.*, 1888, 127, 177, 258; 1892, 161; 1899, 162; 1900, 123; Schneider, *Rel. d. afr. Naturvölk.*, 147, 239; *Das andere Leben*, [6] 149; *All-*

encuentra en esto un poderoso apoyo. Por la prueba del veneno (nkassa) mueren en el Congo más negros que á consecuencia de la guerra y de las enfermedades.

9. **Moralidad rudimentaria. Nociva influencia de la civilización.**—Varios pueblos primitivos demuestran también mucha *moralidad* (1), según refieren especialmente de los habitantes de las islas de Nicobar los que hicieron el viaje de circunnavegación del Novara, pero la gran masa está sujeta á las pasiones más violentas y á las mayores liviandades. La crueldad y la insensibilidad más refinadas y la bestial sensualidad, constituyen el triste distintivo de muchos pueblos de naturaleza; entre ellos apenas puede hablarse de derecho y de moralidad, ni de vida conyugal y familiar en el sentido más noble de la palabra. Sin embargo de ello, es preciso añadir que muchas veces en la vida familiar más íntima domina tal recato, que confundiría á los pueblos más civilizados. Entre los negros, los malayos y los indios, está muy difundida la costumbre de que padres é hijos no duermen en la misma estancia.

Entre los negros, la casi inextirpable *poligamia* y la condición tan baja de la mujer, son el principal obstáculo para los misioneros. Verdad es que muchas veces se exagera cuando se priva á los salvajes de todo pudor, pues sus costumbres respecto á esto son distintas que las nuestras. Cuando Steinen niega todo sentimiento de pudor á los pueblos primitivos del Brasil, fundado en su completa desnudez, juzga con tan demasiada ligereza como los que consideran «el cinturón que cubre la desnudez», no como motivo púdico, sino como apoyo para colocar aderezos y armas. Por lo contrario, Ranke dice de los indios del Chinqú (río Amazonas) que éstos viven con gran recato en la mo-

gemenh. u. Einh. d. sittlich. Bewusstseins, 81; M. Müller, *Anthropol. Relig.*, 269, 340; Ratzel, *l.* c. I, [2] 41, 52. V. Procop., *Bell. Goth.*, 2, 14; Herod., 4, 26, 1; Alb. M., *Opp.*, VIII, 740.

(1) Schneider, *Naturvölk.*, II, 224, 283, 302, 373; *Allgemenh. u. Einh.*, 36; Gutberlet, *Die sittlich. Vorstellungen der Naturvölker*, «*Nat. u. Offenb.*», 1890, 293; Froberger, *Die Schöpfungsgesch. der Menschheit in der «voraussetzungslosen» Völkerpsychol.*, 1903, 12, contra Fr. Schultze, *Die Pshychologie der Naturvölker*, 1902.

nogamia, aunque van casi desnudos. Los indios sudamericanos son, efectivamente, niños grandes en todo, en el saber, en la índole, en las costumbres; pero no en las pasiones, en la cólera, en la venganza, en la embriaguez, en la voluptuosidad. Los antiguos convertidos están relajados, saben poco de Dios, del alma y de la inmortalidad; pero á pesar de ello, mueren sin temor (1).

Por desgracia, la inmoralidad fué aumentada considerablemente por los imperdonables abusos y vicios de los blancos, de los cristianos. Las crueldades originadas por el egoísmo y la sed de oro de los blancos y de los árabes entre los salvajes, son innumerables. No parece sino que se esforzaban deliberadamente en arruinar aquellos pueblos. Unicamente en la América Central, en la del Sur y en Canadá se han conservado, en parte, los primitivos pobladores por su mezcla con los inmigrantes y los conquistadores. Los *indios*, unos 430.000 todavía, no podrán ya evitar su destino. En *Australia* se procedió con más rapidez todavía, pues el último tasmaniano murió en 1880 (2). Los habitantes del continente sólo se cuentan ya por miles. Para disculpar este proceder, se procuró sentar la tesis de que los pueblos primitivos han de extinguirse necesariamente por su contacto con los de superior cultura; pero esta tesis no tiene más justificación que la que con igual interés afirma la inferioridad de las razas negras. La historia de América desmiente una y otra. Sin la corrupción introducida por los blancos, hubieran podido ganarse aun los mismos indios mediante la benévola instrucción

(1) *Kath. Miss.*, 1890, 76; 1891, 31, 58. Más favorablemente sobre los indios de la América septentrional, ibid., 1888, 174; Harlez, *La Controv.*, I, 1888, 196; *Rev. des Deux Mondes*, III, 1889, 833; Martín, *The cath. Univers. Bulletin*, 1904, 35. Ratzel (*Völkerk.*, I, 2 87, 107) defiende la templanza y la vida conyugal de los salvajes. Ranke, *Allg. Ztg.*, 1897, cuad. 271; Topinard, *Monist*, 1897, 530; Westermarck, *The history of human marriage*, 1891. Sobre el desnudo en los actos del culto, v. Weinhold, *Abhandl. d. Kgl. Akad. Berlin, phil.-hist. Kl.*, 1896, 1.

(2) Según Ratzel (*l. c.*, I, 2 352), en 1876 todavía había allí *una* mujer. Sobre la extinción de los australianos, v. ibid., 321; de los indios, 553, 562. Sobre las cazas de los esclavos en Africa realizadas por los árabes, v. Schynse, *Durch Deutsch-Ostafrika*, 1890, 17; Schneider, *Allgemeinh. u. Einh.*, 113.

cristiana, como lo prueban las Reducciones de los Jesuítas. En Guatemala y en otros Estados de la América central, hicieron los Dominicos verdaderos cristianos, contrarrestando la obra sangrienta de los conquistadores mediante su pacífica actividad. Veremos si los esfuerzos civilizadores de la época moderna en Africa y Oceanía tienen mejor éxito. Como quiera que sea, teórica y prácticamente, ha de darse más importancia que hasta ahora á los factores morales y religiosos [1].

En las *islas Sandwich* se observa una decadencia progresiva desde su contacto con la civilización occidental. En tiempo de Cook (1778), el descubridor, alcanzó el paganismo su punto culminante. Kamehameha I († 1819) logró el dominio de todas las islas é «hizo dichoso» al país; pero desde la introducción de la civilización europea, empezó á decaer. Kamehameba IV subió al trono en 1855, viajó por Europa, hablaba bien el inglés y protegía las misiones; pero «la civilización mata al salvaje, lo abate cuando se resiste á ella, y lo ahoga si cede; quema su sangre con aguardiente, le transmite sus enfermedades poniéndole sus vestidos, y le revela, con sus necesidades, sus deseos, su vida febril, sus codiciosos apetitos, su sed de placeres. El tránsito es demasiado brusco para estas naturalezas primitivas; el instinto para precaverse de estos peligros, no ha tenido tiempo para desarrollarse en ellos.» El y sus descendientes mueren rápidamente á consecuencia de sus excesos, especialmente en las bebidas. Los pueblos indígenas disminuyen en relación directa de su contacto con las razas blancas [2]. Lo mismo en Africa que en China, no puede haber ya más esperanza que en la educación de los jóvenes.

10. Triste y sombrío destino.—Aunque los pueblos primitivos tienen pocas necesidades, *su suerte es misera-*

(1) Schneider, *Naturvölk*, I, 28; *Allgemeinh. u. Einh.*, 49; Schütz, *Der Amazonas*, ² 1895, 348; Sapper, *Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer (Verapaz)*, «*Archiv. f. Religionswiss.*», 1903, 453.

(2) *Rev. des Deux Mondes*, II, 1888, 596.

ble y triste. Su vida, dura y privada de placeres, ha impreso también su huella en su religión; la naturaleza se les ha mostrado más madrastra que madre; indecibles penas y sudores les cuesta el sustento; la violencia y el miedo, el asesinato y la guerra, inspirados por la naturaleza y la religión, la hechicería y la superstición, dominan sus sentidos y sus actos. Por consiguiente, ¿cómo ha de extrañarse uno que esté poco desarrollado en ellos el *sentimiento de gratitud* y tengan tan poca parte en la religión? ¿por qué ha de sorprender que atribuyan á los espíritus invisibles idénticos motivos de obrar, iguales caprichos y pasiones que los que ellos descubren en sí mismos como estímulos de sus actos, y que, sin preocuparse del Dios bueno, concedan á los demonios la parte del león y atribuyan todo mal á un arrebato colérico de Dios? Las partes mejores del orden divino del mundo permanecen para ellos casi enteramente obscurecidas, por lo cual en todas las religiones naturales se descubre un rasgo profundamente melancólico. Se aprecia poco la vida y se acepta la muerte tranquilamente como redentora.

El doloroso *tatuaje* se ejecuta escrupulosamente en los pueblos del Mar del Sur como costumbre religiosa (1). La *circuncisión* á la entrada en la pubertad era usual, de igual manera que entre muchos negros y australianos (2). Los somalis y los gallas practican la circuncisión de ambos sexos.

La *mincopía* en las islas Andamanas puede darnos una idea de los contrastes dominantes en estos pueblos. Con motivo de su desnudez y de la repugnante costumbre de que las mujeres deben dar á luz en público, se les ha colocado en los límites más bajos de la especie humana. Pero ahora sabemos que creen en un Dios-Creador invisible, *Puluga*. Este conoce hasta los sentimientos del corazón, se enoja contra los pecados, se compadece de los desgra-

(1) Zapletal, *Totemismus*, 106.
(2) Mucke, en *Horde und Familie*, 79, da una explicación utilitaria. *Archiv. f. Anthrop.*, 1895, 207; Sepp, *Leben Jesn*, IV, 4 300.

ciados, dirige las almas después de la muerte y las envía al cielo ó al purgatorio. Creen en la resurrección, después de la cual no hay ya muerte, ni penas, ni matrimonio. Puluga creó un hombre, *Tomo*, lo puso en un jardín, plantó para él árboles frutales, y otros, de los cuales debía abstenerse. Después de la dispersión, vino la separación de lenguas. El diluvio fué un castigo de los pecados. Todo viviente fué destruído, menos dos parejas humanas. Tienen un idioma perfeccionado, perteneciente al grupo de los aglutinantes; cuentan por los dedos sólo hasta diez. Son muy hospitalarios, respetan la propiedad y viven castamente en monogamia. Pero tienen una industria rudimentaria y son quizá el único pueblo que no sabe encender fuego (1). También se hace una pintura muy favorable respecto á las costumbres de los dajaks de Borneo; aunque en lo demás, por su adoración de cráneos, pertenecen á los cortadores de cabezas, muy abundantes entre los malayos.

11. Característica general.—El que quiera más datos, recurra á la obra de Schneider sobre los *pueblos de naturaleza*, y á la bibliografía en ella citada y utilizada; nosotros tomamos de él el siguiente resumen relativo á dichos pueblos (2): «Los pueblos naturales, respecto á la religión, están en general mucho más elevados que aquellas tribus que se citan como ejemplo de irreligiosidad. Quien estudie á fondo y sin prejuicios, en fuentes auténticas, las condiciones intelectuales de los salvajes, se convencerá de que el hombre primitivo no está absolutamente privado de religión, sino que en todos sus pasos va acompañado de ella. La vida privada y la pública, la de familia y la común de los pueblos semicivilizados, están reguladas por un complicado sistema de costumbres y de principios, casi todos dignificados por una consagración religiosa, por lo

(1) *Science cath.*, 1887, agosto, 505; Schneider, *Naturvölker*, II. Sobre dajak, v. *Kath. Miss.*, 1887, 228.
(2) Schneider, *l. c.*, II, 387; *Allgemenh. u. Einh.*, 40; *Göttliche Weltordnung*, 432.

cual los observan con tal escrupulosidad, que muchas veces confundiría á los cristianos más piadosos; medítese solamente en la santificación de la fiesta del Tabu [1] en Polinesia, y en institucianes semejantes en Australia (Kobong), en Africa (Fady en Madagascar) y América (Totem). El hombre primitivo, como hombre natural y sensual, es hijo del momento y siervo de las pasiones; pero hay una barrera ante la cual hace alto el libre é indómito hijo del desierto; tal es la barrera de los mandamientos y usanzas de su religión, que nunca se atreve á violar. Es incapaz de cometer un sacrilegio; por nada del mundo tocaría él un objeto que por la consagración de Tabu ó por la bendición del fetiche esté substraído á la posesión ó al disfrute profano, ni quebrantaría un juramento ó su palabra, si en ellos puso por testigos á los dioses. Por muy penosos, y á veces bárbaramente crueles, que puedan ser algunos preceptos y mandamientos de su superstición, no los infringe ni los elude. No conoce peor desgracia que irritar á la divinidad, no tiene mayor cuidado que el de reconciliarse con ella, y, para este fin, se impone las más dolorosas mortificaciones, con un valor heroico, digno en verdad de un penitente cristiano.» Froberger se adhiere en absoluto á este juicio, y asegura que, según la opinión de todos los misioneros de los Padres Blancos, son más ó menos conocidos de los negros todos los mandamientos de la ley natural, y que su vida confunde muchas veces á algunos blancos.

12. Retroceso espiritual y moral. Los pueblos civilizados de América en relación con los pueblos salvajes. Pueblos primitivos mongólicos. El camanismo.— Pero esto no obstante, en todas partes se observa cierto eclipsamiento del esplendor divino, cierto empobrecimien-

(1) Esto es, diversas prohibiciones religiosas y sociales bajo pena de muerte; el conjunto de principios que limitan el libre uso de los objetos de la naturaleza por parte del hombre, con amenaza de castigos infligidos por seres sobrenaturales. Smith, *Rel. d. Sem.*, 110; Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 40; Marillier, *Sur le caractère religieux du Taboux Mélanésien*, 1896.

to de los mitos en cuanto á fondo doctrinal, cierto *retroceso de ideas religiosas.* En lugar de ser más plácida y luminosa, es la religión más opresora y más desoladora. Sólo un ánimo prevenido puede divisar algo diferente de las grandezas caídas en las figuras de los dioses supremos de los australianos, de los insulares del Mar del Sur, de los indios y de los negros de Africa (1). Ningún observador libre de prejuicios puede negar la *rudeza* que realmente existe en los «pueblos salvajes.» El mismo Darwin coloca los primeros hombres en un grado de moralidad mucho más elevado. Verdad es que el llamado salvaje ha ganado en inteligencia, pero ha perdido en instinto. Aquellos hombres no debían vivir en tanta relajación como muchos salvajes de nuestros días, antes bien debían complacerse en mantener á sus mujeres y defenderlas de los ataques; no conocían el infanticidio, ni consentían desposorios prematuros ni uniones poliándricas; finalmente, las mujeres no eran tratadas como esclavas (2). Se reconoce hoy cada vez más que, en el estricto sentido de la palabra, no se encuentra parte alguna de la especie humana que viva aún en estado natural, que en todas partes existe alguna cultura, y que, por consiguiente, la expresión de pueblos primitivos y salvajes ha de entenderse sólo de una manera relativa (3).

En cuanto á los *pueblos civilizados de América* (América Central, Nueva Granada, Perú), que en sus costumbres y sacrificios crueles tuvieron muchos puntos de contacto con los salvajes americanos, todavía se duda de dónde procedió su civilización. Entre los moquis y los pueblos del valle de Río Grande, de Iemez, Laguna y Zuñi y los *Cliff Dwellers* (habitantes de arrecifes) y los *Pueblos* (colonias en los lugares bajos, en los ríos), esparcidos por Nueva Méjico, Arizona, Colorado, Iowa, Ohio y otros puntos, se deja ver cierta conexión histórica, pues la cul-

---

(1) Schneider, *Naturvölk.*, I, 68; II, 405; Ratzel, *Volkerk.*, I,[2] 53; Strauss y Torney, *Essays*, 13.
(2) *Abstammung des Menschen*, II, 1875, 346; *Reclam*, I, 175; II, 387.
(3) Saussaye, *Lehrb.*, I,[2] 24.

tura de estas antiguas poblaciones se eleva poco sobre el nivel que han alcanzado diferentes tribus de las actuales poblaciones indígenas, así es que la magnificencia de los edificios encontrados en la América Central son un enigma etnológico. Pero ante la gran diferencia exterior, no es permitido olvidar el perfecto acuerdo interior. Las ideas religiosas y los pensamientos fundamentales de las instituciones sociales en el Perú y en Méjico, son las mismas que en el Mississipí y La Plata. «Es una idea no sazonada todavía, el hacer venir en conjunto de Asia, por medio de colonias sacerdotales, todo lo que poseen los toltecas, los mayas y los ketshuas[1].» La religión mejicana y la peruana entraña el culto de los antepasados, la metempsícosis, los fantasmas y la hechicería, los oráculos y las obsesiones demoníacas y multitud de mitos, que son comunes á los demás indios, pero también recuerdan á Australia, el Africa y el Asia Septentrional, y un día, según atestiguan muchos vestigios en lo pasado y en lo presente, llenaron el mundo. No hay que hacer derivar el origen de la antigua civilización americana de un rincón determinado de la tierra ni de ninguno de los pueblos civilizados que todavía perduran. Estas singulares evoluciones tienen más bien su raíz en un patrimonio antiquísimo de la especie humana, que en el transcurso de largos siglos se difundió por toda la tierra. Estos edificios permiten un paralelo con los de Asiria y Babilonia, la historia conoce relaciones entre América y Asia, pero, así y todo, aquellos pueblos civilizados son una aparición enigmática. ¿Llevaron quizás consigo una civilización elevada los primitivos pobladores de América, ó de dónde llegaron estos pueblos posteriores?[2] Si entre las notas distintivas de los

(1) Ratzel, *l. c.*, I, ² 595; Dorner, *Religionsphil.*, 65.

(2) V. Al. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 338; *Naturansichten*, 104, 117, 325; Ratzel, *l. c.*, I, ² 588; Nadaillac, *Die ersten und die prähistor. Zeiten*, 225; Rauch, *Die Einheit des Menschengeschl.*, 293; Schültz, *Der Amazonas*, 57; *Jahrb. d. Naturw.*, 1897, 492; Häbler, *Die Religion der mittler. Amerika*, 1899. Sobre los horrendos caribes ó caníbales, v. Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas*, 1865, 77; *Kath. Miss.*, 104, 7.

pueblos civilizados se cuenta el uso del lenguaje escrito, solamente los mayas, y apenas los mejicanos, pueden clasificarse entre ellos, ya que éstos nunca poseyeron la escritura, ni siquiera en el sentido de los antiguos jeroglíficos de Egipto ó de los chinos. Los incas que, procedentes probablemente del Norte, se encontraron ya con un pueblo civilizado, derivaban su estirpe de los hijos del sol, los cuales trajeron por primera vez la cultura á los hombres. Del propio modo, los aztecas refieren el principio de la civilización y de la moral á uno de sus dioses, á Quetzalcoalt, en cuya época dominó la edad de oro con serena paz y sin sacrificios humanos. Al dios principal de los aztecas Huitzilopochtli (Vitzliputzli), el dios de la guerra, se le ofrecían numerosos sacrificios de hombres distinguidos. Las tres divinidades principales están en estrecha relación con el culto del sol. Las víctimas humanas entre los indios se ofrecían principalmente al sol.

Hemos tratado antes de los pueblos civilizados *mongoles* (chinos y japoneses). La religión de los pueblos primitivos mongólicos es tan difícil de determinar como las razas mongólicas, esto es, las turanias (ugro-fínicas y turco-tártaras) [1]. Por su inmensa muchedumbre, influyeron repetidamente en el desenvolvimiento del Occidente, pero carecían de vitalidad y fervor religioso. Creen en un Dios supremo que habita en el cielo, *Tengere*, en turco *Tangry*, en el idioma de los hunnos *Tangli*, en chino *Tien*, en el jacús *Tangora*, y en polinesio *Tangaroa*, esto es, cielo, semejante al *Dyu* ario, al *El* semítico; también creen en un Dios terrible que está en el infierno, *Erlick*. El carácter que más sobresale en ellas es una forma perfeccionada de la hechicería, el *camanismo*, hereditario en determinadas familias. El camán, por medio de los espíritus de los antepasados, en una especie de convulsión, trata de conocer la voluntad de los dioses, y penetra en el cielo y en el infierno. También es de su incumbencia el sacrificio (sa-

(1) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 39.

crificio de caballos). En los juramentos, votos y promesas, se bebe la sangre del animal sacrificado (1). Célebres se han hecho las palabras que el príncipe Mengku dirigió al franciscano Rubruk: «Nosotros los mongoles creemos que hay un Dios, por el cual vivimos y morimos, y hacia él se dirige nuestro corazón. Pero así como Dios ha dado á la mano diferentes dedos, así también ha dado al hombre diferentes caminos. A vosotros los cristianos os ha dado las Escrituras, pero vosotros no las observáis. ...Mas á nosotros nos ha dado los adivinos, y hacemos lo que ellos nos dicen, y de este modo vivimos en paz.» Los malayos adoran á los antepasados y á los espíritus con diversas hechicerías y muchas supersticiones.

13. Eusebio, Prudencio, los folkloristas.—Eusebio dice que la gradual evolución religiosa, la cual, en comparación del Evangelio aparece como crasa superstición, tiene su causa un estado de impiedad y corrupción del antiguo género humano, del cual se han desarrollado el sabeísmo, y después el culto á los héroes, y los mitos, los cuales, primero físicamente y luego psicológicamente, se interpretaron como personificaciones de las pasiones (2). La Mitología y los misterios, añade, son posteriores invenciones procedentes de Egipto y de Fenicia. Al delinear por tal modo Eusebio, á ejemplo de Clemente de Alejandría, el tránsito de la creencia general en Dios, que radica en la naturaleza y en la Revelación, á la apoteosis de lo útil en el reino animal y en la soberanía, y al naturalismo y á las contradicciones en la Filosofía, trata de representar esta teoría de la decadencia como causa de la aparición tardía del Redentor. Prudencio no vacila en establecer un paralelo entre la historia evolutiva del género humano y la del individuo. En un principio estaba éste sujeto al terruño, y

(1) Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religiosen der Neuzeit*, 1, 11; Ratzel, *Völkerk.*, I, [3] 649. Sobre la religión de los malasios, ibid., 429; Pesch, *l. c.*, 113 (II, 1).

(2) *Praeparatio ev.*, 1, 6, 9; 2, 5; 5, 3; 7, 2; *Dem. 8 praef.*; Prud., *C. Symm.*, 2, 277. V. Séneca, *Ep.*, 90.

vivía como el cuadrúpedo. Paulatinamente adquirió mayor cultura, y con ella crecieron á la par todos los vicios. Ahora es tiempo de pensar en la divinidad y de procurar la salvación eterna.

Los modernos *folkloristas* (1) van todavía más lejos. En oposición á la Mitología filológica, que supone la influencia del lenguaje en las ideas para la formación de mitos, quieren hallar el origen de éstos en los pueblos salvajes. Las tradiciones y leyendas de éstos permiten, por decirlo así, penetrar en el laboratorio de la formación de mitos y descubrir la base psicológica de la religión y el mito. Pero esto presupondría que tenemos que habérnoslas con un inocente estado de pura naturaleza, que nos hallamos en presencia de los más sencillos é ingenuos hijos de la naturaleza. El precedente esbozo ha demostrado que no es así. Si nos trasladamos arqueológicamente á los tiempos prehistóricos, encontramos sin duda que existía entonces una civilización rudimentaria; pero no se decidiría la cuestión respecto al estado primitivo ó al salvajismo.

En este caso nos faltaría también el puente entre salvajes y pueblos civilizados; pues los pueblos cultos aparecen como tales en la época histórica, sin que nada sepamos de su primitivo desenvolvimiento; por lo contrario, su historia conocida, que ofrece una dirección descendente, indica más bien un descenso de una situación intelectual más elevada. Por mucho que haya adelantado la *ciencia* en la religión de los pueblos cultos, el *pensar religioso* ha ganado poco con ello, pues cada vez desciende á mayor profundidad. «Aunque podamos demostrar—dice M. Müller—que en todos los demás elementos de la civilización se desarrolló un progreso no interrumpido, nadie podrá afirmar que ocurrió lo mismo á la religión. Que la religión

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 1, 169, 197; I, 1900, 527; Schwarz, *Der Ursprung der Mythologie*, 1860; Lang; *Custom and Mythol.*, 2 1885; *The Manking of Religion*, 1900; Gomme, *The handbook of folklore*, 1890; Jevons, *Introduction to the history of Religion*, 1896; Charencey, *Le Folklore dans les deux Mondes*, 1894; Abercromby, *Folklore Quarterly*, 1890-1896; Frazer, *The Golden Bough*, 1900; *Folk-lore, Review*.

está expuesta á la ruina, nos lo enseña una y otra vez la Historia Universal, y en cierto sentido puede en verdad llamarse á la historia de la mayoría de las religiones, la historia de la ruina lenta de su pureza primordial.»

No es mejor lo que ocurre en la *vida moral*. Grecia y Roma, y aun Inglaterra y Francia, son testimonio de ello. Todo el Oriente, mientras permaneció alejado del Cristianismo, lo prueba también [1]. Aun en la familia turania, fué la civilización más elevada antes que ahora. Por consiguiente, según la convicción general, es vana la esperanza de que de las religiones naturales de esta familia se desarrolle espontáneamente una cultura superior. Si los pueblos civilizados fueron incapaces de un vuelo religioso, todavía lo serán más los pueblos salvajes, los cuales se hunden cada vez más. Si en ellos predomina la parte negativa de la preparación para el Cristianismo, la miseria, esto es, la impotencia en todos sentidos, en cambio, en los pueblos cultos la conciencia de la culpa y la esperanza de la redención son más claras y más pujantes, pero también la cultura es un elemento positivo de preparación. Cierto que conserva mejores residuos de la primitiva revelación en relación con el conocimiento natural de Dios, pero constituye, especialmente en Oriente, donde la fuerza de la costumbre y la historia favorecen el conservatismo en las antiguas religiones, un obstáculo para las misiones. Todo el paganismo de los tiempos antiguos y de los modernos, conserva el recuerdo de una edad feliz y alienta la esperanza en un porvenir mejor, en un Redentor, que debe quebrantar y destruir la fuerza del maligno espíritu.

14. Los indogermanos, los semitas, los turanios. La unidad de Dios.—Ya hemos hecho mención del argumento lingüístico de M. Müller en favor de los indogermanos. La sorprendente concordancia en la designación del Dios Supremo como «Padre del Cielo,» prueba que todos los

(1) V. Teodored., *Graec. aff.*, I, 9; Bellarm., *Controv.*, II, 4, 11. Vigouroux (*Les livres s.*, III, 430) cita las costumbres bárbaras de los escoceses y los horrores de la revolución francesa. Schneider, *Naturvölker*, I, 49.

indogermanos en los tiempos más remotos, no sólo hablaban el mismo idioma, sino que adoraban la misma divinidad. A esta argumentación, que los actuales etnógrafos miran con malos ojos, no sabe oponerle ninguna prueba la teoría evolucionista, ni el mismo H. Spencer. Pero ahora podemos extenderla todavía más. No solamente los indos, los griegos, los latinos, los germanos y los eslavos, sino también los semitas, los turanios, los polinesios, los negros y los pieles rojas tributan á la suprema divinidad, con el nombre de «cielo», el mismo honor, y algunos no conocen otro nombre de Dios que el del sol, Niskaminu. ¡Qué admirable coincidencia! (1)

La investigación general histórico-religiosa conduce á un pasado que es aún anterior á la dispersión de los pueblos. Sólo con ésta pudo nacer la variedad de ideas religiosas. Este período inicial es común á todas las *mitologías más antiguas*, y, bajo los más diversos nombres, es en todas partes el mismo. En efecto, hubo un tiempo primitivo que entrevió al presentido Dios en el cielo sin límites y siempre móvil de las estrellas y del sol, visible, dotado de potente virtud, y, no obstante esto, inaccesible y misterioso; tal fué el tiempo del Nu egipcio, del Anu precaldeo, del Tien chino, del Dyaus prevédico, del Uranos-Océanos prehelénico; un tiempo en que al lado de este Dios, único conocido, no había ningún otro.

Lo mismo entre los egipcios que en todos los demás pueblos de la antigüedad más remota, existían como dioses el cielo y la tierra á la cabeza de las generaciones divinas. En el pueblo veda, Dyaus y Prithivi son los padres de los dioses, entre los griegos dóricos, Uranos y Gaia, y entre los chinos más antiguos «Tien y Ti, padre y madre de todos los seres.» Espíritus eran también entre los primitivos sumerios Anu y Ea (Anna é Inki), espíritus del cielo y de la tierra. «Todo esto supone un desenvolvimiento uniforme de la conciencia religiosa de los pueblos des-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 108; *The cath. Univ. Bull.*, 1904, 235.

pués de su dispersión. La concepción egipcia se diferencia en que hizo femenina la divinidad del cielo, y masculina la de la tierra [1].» Los mitos referentes á la Creación en los pueblos de naturaleza, muestran evidentes vestigios de esta tradición universal. El cielo y la tierra, así como los hombres y los espíritus, son obra de un ser divino que está en el cielo; pero ellos á su vez obran con fuerza divina. La fuerza suprema, renumeradora, que dirige los destinos de los hombres, que se hace propicia mediante la oración y la ofrenda, á causa de su índole moral, no puede proceder de la ignorancia de las fuerzas de la naturaleza. Solamente á este fundamento puede referirse el desarrollo de la idea moral de la divinidad en la mitología naturalista.

(1) Strauss y Torney, *Altägypt. Religion*, I, 45, 65.

FIN DEL VOLUMEN TERCERO

NIHIL OBSTAT

El Censor,
JUAN B.ª CODINA

Barcelona, 22 de Diciembre de 1913.

Imprímase:

El Vicario Capitular
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría,
LIC. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Scrio. Canc.

INDICE

CAPÍTULO PRIMERO

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y EL CRISTIANISMO

CAPÍTULO II

RELIGIÓN DE LOS INDOS

CAPÍTULO III

LA RELIGIÓN DE LOS IRANIOS

CAPÍTULO IV

LA RELIGIÓN GRIEGA

CAPÍTULO V

LA RELIGIÓN ROMANA

CAPÍTULO X

EL PUEBLO DE ISRAEL

TOMO II.—**OBRAS ESCOGIDAS**, 2.ª edición, por MADAME SWETCHINE, traducción del francés por *E. M.*—En 8.° mayor, de 410 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 3'50
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 4'50

TOMO III.—**LOS MANDAMIENTOS EXPLICADOS según la doctrina y las enseñanzas de la Iglesia Católica**, 2.ª edición, por el R. P. ARTURO DEVINE, pasionista, traducción directa del inglés por *J. G. Montblanch.*—En 8.° mayor, de 594 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 5'50
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 6'50

TOMO IV.—**LA VIDA CRISTIANA en medio del mundo y en nuestro siglo**, 2.ª edición, revisada y corregida, por la Princesa CAROLINA IWANOWSKA DE SAYN WITTGENSTEIN, coleccionadas, revisadas y publicadas por *Enrique Laserre.*—Versión castellana de la 12.ª edición francesa por *G. Gili y Roig.*—En 8.° mayor de 428 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 3'50
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 4'50

TOMO V.—**EL CREDO EXPLICADO ó explicación de la doctrina católica según los credos de la fe y las constituciones y definiciones de la Iglesia**, por el R. P. ARTUTO DEVINE, pasionista, traducción directa del inglés por *E. Massaguer.*—En 8.° mayor, de 530 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 5'50
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 6'50

TOMO VI.—**LOS DOGMAS DEL CREDO**, por MONS. BOUGAUD, obispo de Laval, traducción castellana del *Dr. D. Emilio A. Villelga Rodríguez.*—En 8.° mayor, de 456 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 5.—
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 6.—

TOMO VII.—**LOS SACRAMENTOS EXPLICADOS según la doctrina y las enseñanzas de la Iglesia Católica**, por el R. P. ARTURO DEVINE, pasionista, traducción directa del inglés por *J. Gili Montblanch.*—En 8.° mayor, de 512 páginas.

En rústica. . . . . Ptas. 5'50
Ricamente encuadernado en tela inglesa, monogramas dorados, cortes rojos. . . . . » 6'50

TOMO VIII.—**EL DOLOR**, por MONS. BOUGAUD, obispo que fué de Laval, traducción de la 9.ª edición francesa por el *Dr. D. Emilio A. Villelga Rodríguez*, Pbro.

En rústica. . . . . Ptas. 3.—
Encuadernado. . . . . » 4.—

Biblioteca ascética y mística

VOLUMEN I.—**LA VIDA ESPIRITUAL, suma de teología ascética y mística según el espíritu y principios de Santo Tomás de Aquino** por el *R. P. Andrés M.ª Meynard*, de la Orden de Predicadores.—Versión hecha con arreglo á la tercera edición francesa por el P. Fr. Raimundo Castaño, de la misma Orden.

Un tomo de 555 páginas en 8.°, impreso con tipos nuevos y excelente papel.

En rústica, con plancha en colores. . . . . Ptas. 4.—
En tela. . . . . » 5.—

VOLUMEN II.—Un tomo como el anterior 4 y 5 pesetas.

VOLUMEN III.—**MEDITACIONES PARA TODOS LOS DIAS DEL AÑO**, por el *P. Benito Uría*, Benedictino.

Un tomo como el anterior 3 y 4 pesetas.

VOLUMEN IV.—**PASIÓN DE CRISTO, comunicada á la Venerable Madre Juana de la Encarnación, Religiosa descalza de San Agustín en el observantísimo Convento de la ciudad de Murcia**, dada nuevamente á luz por el *R. P. Pedro Blanco Soto*, de la misma Orden.

En rústica. . . . . Ptas. 4.—
En tela. . . . . » 5.—